التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته

"جمال البنا" نموذجا

تأليف

الدكتورة كفاح كامل أبو هنود

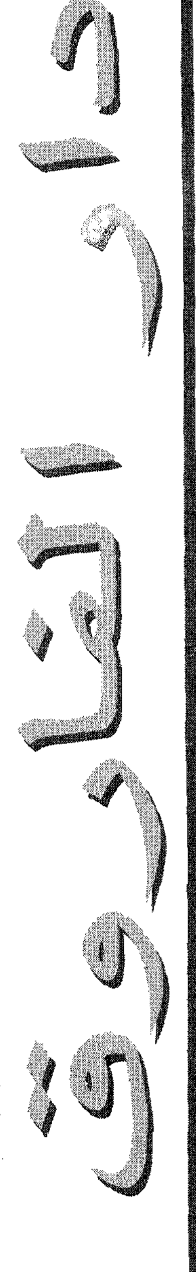
دار الفاروق
عمان - الأردن

دار ابن حزم
بيروت



رَفْعُ
عبد الرّحمن النّجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته
«جمال البنا» نموذجًا



الطبعة الأولى

١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م

المملكة الأردنية الهاشمية

- رقم الأيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١١/٦/٢٢٧٢)
- ابوهنود ، كفاح كامل
- التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته / كفاح كامل ابو هنود.- عمان :الفاروق للنشر والتوزيع ٢٠١١.
- عدد الصفحات (٤٧٥) .
- تصميم الغلاف / محمد خضير .
- ر. أ.: ٢٠١١/٦/٢٢٧٢ .
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

دار الفاروق

للنشر والتوزيع

عمان – العبدلي – عمارة جوهرة القدس

E- mail: daralfarouq@yahoo.com

توزيع

دار ابن حزم

بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)

البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com

التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته
«جمال البنا» نموذجاً

تأليف
الدكتورة كفاح كامل أبو هنود




بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إليك أيها الغريب في أثقاله الكبير في انحناءاته

إليك أيها الجذر الضارب في أعماق العطاء

إليك يا والدي

وإليكِ يا والدتي

أيتها الصامتة رغم الأعباء ورغم هذا الترحال الطويل

إليكِ يا وعد التفاني الصادق في زمن الجفاف

إليكما يا من تورق اللحظات والأعمار بفيضكما

إليكما أهدي هذا الكتاب

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له، ونشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله، أكمل الله به الدين وأتم به النعمة على المؤمنين؛ بلّغ رسالة ربه ونصح أمته وجاهد في سبيل الله حق جهاده حتى أتاه اليقين فصلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإنَّ من أعظم نعم الله ﷻ التي ينعم بها على عباده المؤمنين نعمة العيش مع القرآن الكريم فهماً وتدبراً، وتلاوةً وعملاً، وإن من أجلِّ ما تنفق فيه الأعمار والأوقات نصرة كتاب الله ﷻ، والسعي لجعل كلمة الله هي العليا، وذلك بتحقيق مقاصد القرآن في الأرض ففيها السداد والرشاد؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾(١) هداية تصوب الخطى، وتقوم اعوجاج الحياة؛ هداية للتي هي أقوم في عالم الضمير والشعور، وفي عالم الفكر والسلوك، وفي كل ما دق وجل من أمر الأمة وحياتها؛ هداية تزيغ من غيرها الآراء وتضطرب من دونها الألباب؛ فعن عبد الله بن عمر ﷺ قال: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللهِ وَالنُّورُ الْمُبِينُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ وَنَجَاةٌ لِمَنْ اتَّبَعَهُ..)(٢)؛ بل إنَّ الله ﷻ وصفه بقوله:

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٩.

(٢) أخرجه عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **السنن**، كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ)، ج٢ ص٥٢٠.

﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَ ﴾[1] فجعله بذلك سبيلَ الرفعة للإنسانية جمعاء؛ إذ رفع القرآنُ بقيمه فكرَ البشرية ورؤاها، وأعلى مقام الإنسان وكرَّم حياته، وأرشد العباد لما فيه صلاح أحوالهم في الدنيا والآخرة، واعتنى بالمرأة خاصةً أيما عناية، فأقام لها ما انهدم من حقها، وأرسى لها بنياناً يدوم به عزها.

فأول سورة في القرآن بعد الفاتحة والزهراوين هي سورة النساء، ولعل في ذلك إشارة من الحكيم الخبير إلى أنَّ ابتلاء الأمة وامتحانها هو في مدى قدرتها على بلوغ مراد القرآن في التعامل مع قضايا النساء في الأسرة والمجتمع والحياة كلها، فسَنَّ الله ﷻ من أجل ذلك شرائع لم ترق لها الإنسانيةُ من قبل، وأقرَّ للمرأة حقوقاً لم تعهدها الحياة سابقاً، وجعل لها مقاماً وسطاً لا غُلو فيه ولا تفريط. فأحسن لها بما شرع؛ إذ صانها روحاً وعقلاً وجسداً من كل ضياع وتيه، وحفظ لها طاقتها من أن تُبذلَ فيما لا نفع فيه، وكفِل لها ما يُصلِح به معاشها.

لقد نزل القرآن في واقع يهضم فيه القويُ حق الضعيف، فلم يكن للمرأة أي مزيةٍ أو تقدير، ففي الجانب المالي مثلاً كانت المرأة مسلوبة الحق في الإرث حتى إذا جاء الإسلام أنصفها أيما إنصاف، وقدم حقها عنايةً ومقداراً على الرجل في غالب الأحيان؛ قال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾[2]، فهذه الآية الكريمة تحمل معنىً يُعلي شأن المرأة وقدْرها يفسره ابن عاشور بقوله: "فقد كان المراد صالحاً لأن يؤدى بنحو: للأنثى نصف حظ الذكر، ولكن قد أوثر هذا التعبير لنكتة لطيفة، وهي الإيماء إلى أن

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٤٤.

(٢) سورة النساء، الآية:١١.

حظ الأنثى صار في الشرع أهم من حظ الذكر؛ إذ كانت مهضومة الجانب فصار الإسلام ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع"[1].

وأعظم من ذلك أنَّ القرآن فرض لها من المال نصيباً تساوي فيه الرجل؛ بل تفوقه في بعض الحالات.

إلا أنَّ الناظر في أمر البشرية اليوم لا يخفى عليه أنها تعيش حالةً من التيه بابتعادها عن هذا المنهج الكريم الذي حفظ للمرأة خاصة حقوقها وللإنسانية عامة.

فالعالم اليوم أصبح يعج بشتى الصراعات الإنسانية، والآفات النفسية، والضلالات الفكرية، والمظالم الاجتماعية؛ بل إن العالم اليوم لينتكس بمثل انتكاسة الجاهلية الأولى في تعامله مع كثيرٍ من قضايا الإنسان والحياة وخاصةً قضايا المرأة.

فها نحن اليوم نرى بعثاً جديداً لكثيرٍ من معالم الجاهلية الأولى تحت دعاوى الحداثة. ولقد بدأ التيار الحداثي يتوغل في عالمنا الإسلامي مفرزاً الكثير من المفاهيم والأفكار حول حقوق المرأة تحديداً؛ إذ المرأة في التيار الحداثي هي ساحة العراك اليوم، فمن خلالها يحاولون جاهدين إثبات صوابية قيم الحداثة وعدالتها ورفعة رؤاها.

ذلك أنَّ الحداثيين في تركيزهم على قضية المرأة إنما يسعون لتدمير مفاتيح التغيير في الأمة ويرجون من وراء ذلك نصرًا مبيناً.

إذ أنَّ المرأة على مدار التاريخ كانت ولا زالت تلعب دورًا ريادياً مهماً في البناء الحضاري

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ج٤ ص٤٥-٤٦.

للأمة؛ فهي حصن الأمة، ومحضن البناء، ومدرسة التغيير، وأعداء الإسلام الذين أدركوا عظيم أثر المرأة لا يتوانون اليوم عن محاولاتهم في إضلالها والسعي إلى تهميش دورها وإن كانوا بغير ذلك ينعقون ويدعون.

لذا فإنَّ الحداثيين اليوم يستخدمون القرآن لتحقيق مآربهم في تشكيل معالم جديدة للمرأة المسلمة، ويتلاعبون لأجل ذلك بمقاصد القرآن، وألفاظه، ودلالته ليقدموا من ثم تفسيراً غريباً لآيات المرأة في القرآن الكريم يقلبون به الحق باطلا، ويؤسسون من خلاله لبناء قيمٍ حداثية غريبة على قيم القرآن ومفاهيمه الراشدة.

ومن أمثلة ذلك ما قدمه جمال البنا[1] من تفسيرٍ لقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١١ ﴾[2].

يقول جمال البنا: "وعندما وُضِعت أحكام الشريعة كانت تحقق أهداف الشريعة وهى العدل والمصلحة، ولكن التطور غيّر الحال وغيّر الأوضاع فجعل النص لا يحقق الهدف منه وهو العدل، لذا كان لابد من تعديل النص. وكلمة التعديل تعنى التغيير وتعنى أيضًا العدل،

(١) سيأتي التعريف به مفصلاً في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) سورة النساء، الآية:١١.

أي نجعل النص يحقق العدل وهو ما فعله سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ.

فكلمات الله تعالى لا تتغير لا بالحذف ولا بالإضافة، ولكن التغيير في الحكم الشرعي، وبالتالي نجد أن جميع أحكام الآيات الكريمة الخاصة بالمرأة كانت تحقق العدل للنساء عندما نزلت، حيث كانت المرأة تُورث ولا تَرِث، لكن اليوم مع التغيير في المستوى الاجتماعي للمرأة أصبح عدل الآيات الكريمة الذي كان منذ أربعة عشر قرنًا ظلمًا وإجحافًا، ويجب أن نعيد العدل لها بإخضاع هذه الآيات للتعديل.

ففي النظام الإسلامي مسؤولية الإنفاق على المرأة تقع على الرجل، لأنها لم تكن تعمل حيث كان العمل شاقاً ويقوم به العبيد لا الرجال الأحرار، فكان من العدالة في ظل هذه الظروف أن يأخذ الرجل أكثر من المرأة في الميراث، لأنه سينفق منه على المرأة سواء كانت أمًا أم أختًا أم زوجة أم غير ذلك، فإذا كان مُبرِر التفرقة هو الإنفاق والمرأة تعمل الآن، فلماذا لا نعيد النظر في أحكام الميراث ونُقِيم العدل فيها ونساوى بين المرأة والرجل في الميراث"(١).

ولا شك أنَّ جمال البنا يسعى بتفسيره هذا إلى تعديل الآية الكريمة تعديلاً يتفق مع دعوى المساواة بين الرجل والمرأة، وهي دعوة خطيرة يراد من خلالها تقديم شريعة جديدة للأمة المسلمة تحت دعاوى عديدة منها: أن القيم القرآنية هي الحاكمة في فهم النص القرآني واستنباط معانيه.

---

(١) إلهام مانع، حوار عن المرأة مع جمال البنا، مجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ١٥/ ٨/ ٢٠٠٦م، نقلاً عن موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.metransparent.com، آخر مشاهدة ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٩.

لذا فإن هذا البحث في محاولته المتواضعه يسعى إلى الذب عن كتاب الله في مفاهميه وقيمه المتصلة بقضية المرأة، ويحاول الرد على هذه المناهج الحداثية الغربية في تعاملها مع النص القرآني الكريم، وذلك من خلال تقديمه رؤية قرآنية متكاملة حول المرأة وقضاياها مقابلةً بالرؤية الحداثية لآيات المرأة، مع بيانه للكيفية التي تمَّ فيها توظيف آيات المرأة لصالح مفاهيم حداثية وقيم غريبة على الأمة المسلمة.



الفصل الأول
الحداثيون ومنهجهم في التعامل مع القرآن الكريم

يتكون هذا الفصل والذي خصص للحديث عن الحداثيين ومنهجهم في التعامل مع القرآن الكريم من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول وجاء تحت عنوان "الحداثة مفهومها وتاريخها وملامحها الثقافية"، وفيه يُسلط الضوء على التعريف بمصطلح الحداثة، وبيان نشأة هذا المفهوم تاريخياً، مع توضيح العوامل الثقافية التي شكلت العقل الغربي، ثم عرضٌ لأهم الملامح الثقافية للفكر الحداثي اليوم.

أما المبحث الثاني فقد كان عنوانه "معالم منهج الحداثيين في تفسير القرآن الكريم"، وهذا المبحث خُصص لبيان مكانة القرآن الكريم في الرؤية الحداثية، ومعالم المنهج الحداثي في التعامل مع آيات القرآن الكريم، والنتائج التي ترتبت على المنهج الحداثي في تناول آيات القرآن الكريم.

والمبحث الثالث جُعل عنوانه "جمال البنا حياته ومعالم شخصيته"، وفيه تم عرض نشأة جمال البنا الفكرية والنفسية، وأهم المحطات التي تركت آثاراً في تكوينه العقلي والنفسي، ثم تمّ تحليل المعالم الفكرية والنفسية لشخصية جمال البنا من خلال دراسة أحواله وتاريخ حياته.

وتطمح الباحثة من خلال هذه المباحث إلى تقديم فكرة وافية للقارىء عن التيار الحداثي قبل الولوج إلى فكر جمال البنا، وبيان منهج التيار الحداثي وطريقة تناوله للآيات ذات العلاقة بالمرأة في القرآن الكريم، وذلك حتى يسهل على القارىء فهم فكر جمال البنا وأصوله الفكرية.

المبحث الأول
الحداثة مفهومها وتاريخها وملامحها الثقافية

أولاً- ماهية الحداثة

تعد دراسةُ أيِّ مصطلحٍ دراسةً لغوية أولى مفاتيح الفهم والاستبصار، فالعودة بالكلمة إلى جذرها وأصل اشتقاقها يقدم إضاءةً مبدئية لا غنى للباحث عنها في إدراك كنه ما يبحث عنه؛ إذ إن اللغة مصباحٌ يجلي لنا كثيراً مما التبس علينا فهمه، أو أشكل علينا مراده من المفاهيم والمصطلحات.

والحداثةُ إحدى هذه المصطلحات التي يتطلب فهمها إدراك أصولها اللغوية حتى يميز القارئُ الصوابَ من الخطأ في ما ورد من معانيها؛ إذ يُعدُّ هذا المفهوم من أكثر المفهومات المعاصرة إشكالاً وغموضاً، وذلك بسبب التعريب المباشر له من اللغات غير العربية دون أن تُلمح الفروق اللغوية بين أصل المفهوم في اللغة الأم التي نُقِل منها وأصله في اللغة العربية، ودون الإشارة إلى الحمولة الفكرية والثقافية التي تولّد عنها هذا المصطلح.

ولقد نبه الدكتور عبد الوهاب المسيري -رحمه الله- على شدة الارتباط بين الأصل اللغوي للمصطلح وبين المعاني التي يحملها فقال إنَّ: "المصطلح المنقول من المعجم الأجنبي، ومن التشكيل الحضاري الغربي، تتحدد دلالته الحقيقية بالإشارة إلى هذا المعجم وهذا التشكيل الحضاري، ويكتسب مضمونه الحقيقي منها"[1].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، (مصر: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥م)، ج١ ص٥٨.

ويقول محسن عبد الحميد: "إن المصطلحات التي نواجهها اليوم تختلف اختلافاً كبيراً عن المصطلحات التي واجهها أسلافنا؛ لأن المصطلحات في عصرنا ليست ألفاظاً لغوية فقط، أو أوصافاً لعلم من الأعلام، وإنما هي مصطلحات تكمن وراءها منظومةٌ حضاريةٌ تختلف في مقدماتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطها الاجتماعي"[1].

ويرى المفكر الإسلامي محمد عمارة أنَّ "الباحث والقارئ الذي يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات، فيمد يده إلى القاموس، باحثاً عن هذا المضمون، إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التي حكمت لون ومذهب ومضامين مصطلحات هذا القاموس"[2].

لذا فإنَّ من الضروري لاستجلاء معنى هذا المصطلح من خطوتين منهجيتين مهمتين؛ الأولى البحث في معجمات اللغة العربية لتحديد مراد اللغة في أصل هذا اللفظ، ثم الخطوة الثانية وهي بيان معناه في اللغة الأم التي نقل منها.

أ- الحداثة في اللغة:

١- الحداثة في اللغة العربية

الحداثة في اللغة العربية مصدرٌ للفعل الثلاثي المجرد (حدث)، و"الحاء والدال والثاء"

---

(١) محسن عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري**، (قطر: دار الكتب القطرية، ط١، ١٩٨٤م)، ص١١٤.

(٢) محمد عمارة، مقالة في مجلة المنعطف بعنوان: **منهج التعامل مع المصطلحات**، (مجلة المنعطف، عدد:٥، الدار البيضاء، ١٩٩٢م).

-كما يقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)- أصلٌ واحد، وهو كونُ الشيء لم يكُنْ؛ يقال: حدثَ أمرٌ؛ بَعْد أن لم يكُن، والرجُل الحَدَثُ: الطريُّ السّن، والحديثُ مِنْ هذا؛ لأنّه كلامٌ يحْدُثُ منه الشيءُ بعدَ الشيء[1].

والحداثة من الأمر أوله وابتداؤه، ويقابلها في المعنى القدامة، وقدامة الشيء أي مضى على وجوده زمن طويل، ونقول عن الشيء هو قديم، أو هو حديث[2].

ويرى صاحب القاموس أنَّ مادة حدث، حدوثاً وحداثة، نقيض قدم، وحدثان الأمر بالكسر، أوله وابتداؤه كحداثته[3]، والحديث، الجديد والخبر والحداثة في اللغة العربية من مادة (حدث) بمعنى جدد[4].

وعليه فإنَّ الحداثة في جذر اشتقاقها تشير إلى معنىً جليٍ لا خفاء في مراده وهو الجِدة

---

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة العربية**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م)، ج٢، ص٣٦.

(٢) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٧م)، ج٢ ص١٣١.

(٣) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م)، ج١ ص١١٤.

(٤) انظر: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م)، ج١ ص٣٧٩. ومجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، إعداد: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، (مصر: دار الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م)، ج٢ ص٣٨١.

وابتداء الشيء بعد أن لم يكن، وفي هذا إشارة إلى تولدٍ جديد لشيءٍ لم يكن من قبل؛ إلا أنَّ هذا المصطلح وعلى الرغم من جلاء المعنى الأصلي له في اللغة العربية يُعدُّ من أكثر المصطلحات غموضاً واضطراباً، وقد جرى فيه من الخلط والخطأ في بيان المقصود منه شيئاً كثيراً، والعلة في ذلك -كما بينا- ارتباط مصطلح الحداثة بالغرب؛ إذ إنَّ التعبير بالحداثة باعتباره مفهوماً ومصطلحاً نُقِل إلينا مُعرباً عن اللغة الإنجليزية، والقارىء العربي يعرف من الكلمة أصلها العربي ويربطها بمعانيها التي تختزن في ذاكرته من الجدة والإبداع، ولا يدرك في الغالب أبعاد الكلمة الثقافية التي انتقلت معها من ثقافة مغايرة لثقافته وبيئة مغايرة لبيئته.

لذا فإنَّ حقيقة معنى الحداثة تستبين من تتبع الكلمة في اللغات التي أنتجتها وعبّرت بها ابتداءً واستخدمتها في وصف معنىً تقصده تحديداً.

٢ـ الحداثة في اللغات الأجنبية

ترِدُ الحداثة في اللغة الإنجليزية تحت مفردات متعددة هي: Modernity وModernism وModernization.

والأصل اللاتيني لهذه الكلمات هو: Modernus, de modo، والذي يعني حدث مؤخراً، ومن المهم الإشارة إلى أن القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية يذكر أنَّ وصف حديث (Moderne) بدأ يستعمل في المحادثة الفرنسية في القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر(١).

(١)Dictionnaire International des Termes littиraires, Mode articl Modernitи/modernity, (www.ditl.info/art/definition.php, term).

ومع ذلك فإنّ هذه المصطلحات على تباين اشتقاقاتها، واختلاف معانيها تمت ترجمتها جميعاً إلى الحداثة، أو التحديث، أو المعاصرة، وهي ترجماتٌ تحمل مفاهيم النهضة والعمران والتجديد، وجميعها معانٍ لا تفسر حقيقة المصطلح في أصل وضعه ونموه.

والحقيقة أنَّ هذا النقل الحرفي لمعنى هذه المصطلحات تنقصه الأمانة والدقة العلمية والوضوح الفكري.

ولقد سببت هذه الترجمة الحرفية إرباكاً واسعاً للقارىء والسامع على حد السواء، وحالةً من التشويش الذهني، ذلك أنها ترجمة توحي ببنية معرفية مغايرة تماماً لما تدعو إليه ظاهرة الحداثة وروادها.

ولعل من أوائل من نبه على هذا الأمرِ اللغويُ الكبيرُ ناصر الدين الأسد؛ إذ يقول: "قد اختلط معنى مصطلح (الحداثة) في اللغة العربية في بدء استعماله ودورانه على الأقلام والألسنة بمعنى الجدة، وربما كان سبب ذلك أن الوصف منها هو (حديث)، فقالوا: (العصر الحديث)، و(الشعر الحديث)، فظنوا أن هذا الوصف منصرف إلى معنى (الجديد)، أو هذا الذي نحن فيه الآن، وربما جعلوه بمعنى (المعاصر). ومن أجل رفع هذا الالتباس أصبح بعض كتابنا في هذه الأيام يستعملون صفة (الحداثي) بإضافة ياء النسبة إلى المصدر، وربما زادوا في التوضيح فقالوا (الحداثية) -باستعمال المصدر الصناعي- للتفريق بينها وبين (الحداثة) بمعنى الجِدَّة"[1].

---

(١) ناصر الدين الأسد، بحث بعنوان: **الإسلام في مواجهة الحداثة**، نشره مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، عن موقع المركز على شبكة الانترنت: www.asharqalarabi.org، آخر

٣ـ إشكالية مصطلح الحداثة

أ- من جهة تحديد معناه: لقد نبه الروائي عبد الرحمن منيف (ت ٢٠٠٤م) -والذي يعد من أهم الأدباء الحداثيين العرب- على مشكلة مصطلح الحداثة من جهة تحديد المعنى، واصفاً إياه بأنه من "أكثر المصطلحات خلافية بسبب عدم تحدد معناه بدقة، وعدم معرفة أسباب وظروف نشأته، وبسبب عزله عن سياقه التاريخي، وطغيان إحدى دلالاته الجزئية على المفهوم"(١).

فمفهوم الحداثة اليوم "يأخذ مكانه في حقل المفاهيم الغامضة، وإذا كان هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في بنية الفكر الغربي الذي أنجبه، فإنَّ هذا الغموض يشتد في دائرة ثقافتنا العربية ويأخذ مداه"(٢).

وهكذا فإنّ مفهوم الحداثة اليوم يبدو مفهوماً غامضاً، مستعصياً على الإمساك، رافضاً للتعريف، وهذا بإقرار رواد الحداثة وقادتها الفكريين، وذلك بسبب بتره معرفياً عن بيئته التي تولد فيها، ونقله لغوياً إلى بيئة لا ينتمي إليها ولا تعرف مشكلاته التي أفرزته.

ب- من جهة تباين معانيه: إنَّ المشكل في مصطلح الحداثة لا ينتهي عند الالتباس السابق في تحديد ماهيته؛ بل يمتد أيضاً إلى تصريف المصطلح في اللغة الإنجليزية، فالحداثة بتصاريفها المتعددة تقدم معانٍ متباينة ومستويات متنوعة من دلالات هذا المفهوم.

مشاهدة في ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(١) نبيل سلطان، **فتنة السرد والنقد**، (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٩٦)، ص٥٢.

(٢) علي أسعد وطفة، مقالة في مجلة فكر ونقد: **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، (مجلة فكر ونقد، السنة الخامسة، العدد ٤٣، تشرين الثاني/ نوفمبر، ٢٠٠١م)، ص٩٥-١١٨.

إنَّ ما سبق يؤكد الفارق بين مصطلحي Modernity وModernism؛ حيث إن "المصطلح الأول لا يتقيد باشتراطات مذهبية أو مفهومية في أمة معينة، أما الثاني فإنه يدل على حركة أدبية ونقدية معينة لها سياقاتها التاريخية والمعرفية والفنية في الأدب الغربي"(١).

وهذا المعنى يبينه قاموس روبير للغة الفرنسية؛ إذ يشير إلى: "أن هويسمان كان أول من استخدام عبارة Modernism عام ١٨٧٩م، وهي تشير إلى حركة دينية تهدف إلى تفسير جديد للعقائد والمذاهب التراثية لتتماشى مع اكتشافات العلم الحديث"(٢).

ولعل هذا ما دفع الباحث عبد العالي مجذوب إلى رفض هذه الترجمة المتداولة الشائعة، والاحتفاظ بنفس المصطلح الأعجمي (Modernism) في كتابه (المودرنيزم وصناعة الشعر)، ويبرر ذلك بقوله أن "الفرق بين كلمة Modernisme وكلمة Modernitй في الصياغة اللفظية، وتبعا لها، في الدلالة المعنوية، هو أوضح من أن يُبين أو يُناقش. واللاحقة "إيزم Isme" في الصياغة اللغوية الأجنبية، تفيد الدلالة على المذهبية العقدية، أو السياسية، أو الفلسفية، أو الاقتصادية أو غيرها من المذهبيات، كالماركسية marxisme، والوجودية existentialisme، واليهودية judaisme، والليبرالية libйralisme، ويقابل هذه الصياغة الأجنبية في اللغة العربية بناءُ ما يُسمى في علم الصرف بالمصدر الصناعي، ويتم بزيادة ياء مشددة بعدها هاء في آخر الاسم؛ كالوطنية في الوطن، والإنسانية في الإنسان، والقيصرية في القيصر وتطبيقا لهذه القاعدة فإن نقل كلمة modernisme إلى العربية ينبغي أن يكون على مثال المصدر الصناعي من اسم

---

(١) بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، ومراجعة: جابر عصفور، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ط١، ١٩٩٥م)، ص١٣٥.

(٢) Le petit Robert, Paul ROBERT (Montrиal – CANADA), ١٩٨٧, page ١٨٤٣.

الحداثة، وهو (الحداثية)"[1].

إنَّ هـذا التمايـز المـصطلحي بـين الكلمـة في تـصاريفها المتعـددة ليكـشف عـن أن Modernity تعني المعاصرة والعصرية، والتي يقصد بها: "إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة، والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الـزمن، أمـا Modernism فتعني الحداثة التي هي مذهب أدبي أو نظرية فكريـة تـدعو إلى التمـرد عـلى الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته"[2].

وبناءً على ما سبق فيمكن القول إنَّ هذا المصطلح في معناه اللغوي الغربي يعبر عن حركة فكرية تحمل مضامين عقائدية وتهدف إلى إحداث تغيير جذري عـلى صـعيد مفـاهيم عديـدة تمس الكون والحياة والإنسان، ولا تعني إطلاقاً السلوك التحديثي بالمفهوم التقني المبـسط أو التحديث بالمعنى المعاصر الإيجابي، ولهذا فإن المعنى الاصطلاحي للحداثـة يمكـن اسـتنتاجه واستنباطه تالياً بناءً على المعنى اللغوي الذي تم توضيحه.

بـ الحداثة اصطلاحاً:

بعد استقراء معنى الحداثة في أصولها اللغوية العربية والأجنبية يجدر بنا بيان المعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه هذا المفهوم، وذلك من خلال استقراء التعريفات التي قدمها رواد الحداثة الأوائل، ورموزها المتأخرين، والتي تنقسم إلى قسمين: قسمٌ يصفُ طبيعتها،

---

(١) عبد العالي مجذوب، **الموديرنيزم وصناعة الشعر**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م)، ص٨٥.

(٢) عدنان علي رضـا النحـوي، **نظريـة تقـويم الحداثـة**، (الـسعودية: دار النحـوي للنـشر والتوزيـع، ط١، ١٩٩٢م)، ص٢٦.

ويحدد دلالاتها، والقسمُ الآخر يعرض لآلية ممارسة الحداثة في الواقع، وفي ساح الفكر، وعالم التغيير.

القسم الأول- التعريفات الوصفية:

يعد الفيلسوف الألماني كانط(1) من أوائل الذين عرَّفوا الحداثة تعريفاً وصفياً، وذلك في معرض إجابته عن سؤال "ما الأنوار؟"(2)، فأجاب في مقولته المشهورة: "الأنوار خروج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في عجزه عن استخدام فكره دون توجيه من غيره"(3).

وهو بذلك يصف جانباً من الفعل الحداثي بأنه خروج من وصاية الآخر، ويعني بالآخر كل النظم المعرفية التي بنيت على أساس ديني؛ إذ إنَّ أساس الفعل الحداثي هو السعي الدؤوب لبناء قطيعة تامة مع المرجعية الدينية، وهو المعنى الذي تم التعبير عنه بوضوح شديد في أقوال مفكري الحداثة فيما بعد، حيث وُصِفت الحداثة بأنها "صيغة انفصال، ومحاولة دائمة

---

(1) إيمانويل كانط، (١٧٢٤-١٨٠٤م)، فيلسوف من القرن الثامن عشر، ولد في ألمانيا ويعد من أهم مفكري عصر التنوير، حاول في كتاباته التوفيق بين تيار التجريبين وبين تيار العقلانيين، وأشهر كتبه كتاب نقد العقل المجرد. عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، (مصر: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩م)، ج١ ص١١١٥.

(2) الأنوار أو التنوير: اتجاهٌ ثقافي ساد أوروبا في القرن الثامن عشر، وترتكز أفكار التنوير على العقل والطبيعة والتقدم، واتسمت روح التنوير بالإلحاد وشدة العداء للكنيسة. الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج١ ص٤٠٥.

(3) عياض بن عاشور، **الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م)، ص١٣.

لهدم القديم، وتدمير الصيغ الأدبية، وأنظمة التوازن، وأنظمة السلطة والشرعية"[1]، والقديم في التفسير الحداثي يقصد به التراث والدين. وفي تعبير آخر لا يقل وضوحاً وصفت الحداثة بأنها "حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد"[2].

أو هي: "قطع الصلة بالتراث"[3]؛ بل إنَّ بعض الحداثيين قَدَّم تعبيراً تراثياً صريحاً عن الحداثة حين وصفها بأنها: "الإبداع الذي هو نقيض الإتباع"[4]؛ إذ من المعلوم أن اصطلاح الإتِّباع اصطلاح شرعي يراد به حين يُذكر اتباع الله ﷻ واتباع رسوله ﷺ.

ولقد تكرر مثل هذا الوصف في تعبير أحدهم، فقد وصف الحداثة بأنَّها "العقل الذي هو نقيض النقل"[5]، وأنها "محو القدسية عن العالم"[6].

ومنهم من قدَّم لها وصفاً موجزاً بليغاً اختصر فيه السابق بقوله الحداثة هي: "العقلنة"[7].

---

(١) محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٠م)، ص١٢.

(٢) غانم هنا وزملاؤه، ندوة بعنوان: **عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر**، (مجلة ندوة مواقف، عدد ٦١، ١٩٩٨م)، ص٢١٨-٢٤٧.

(٣) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٢٣.

(٤) وطفة، **مقاربات بين مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة**، ص٩٥-١١٨.

(٥) جابر عصفور، مقالة ضمن ندوة الإسلام والحداثة بعنوان: **إسلام النفط والحداثة**، (لندن: دار الساقي، مجلة ندوة مواقف، عدد ٧٤، ١٩٩٠م)، ص١٧٧.

(٦) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢٣.

(٧) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٢٣.

وبناءً على ما سبق من تعريفات فإنَّ الحداثة تحمل في مضمونها بذور فكـرتين أساسـيتين هما: فكرة الثورة ضد القديم تراثاً وديناً، وفكرة مركزية العقل وحاكميته على النقل.

القسم الثاني- تعريف آليات ممارسة الحداثة

عرَّف بعضُ الحداثيين الحداثة بتعريفات كانت نظرتهم فيها منصبة على آلية ممارسة الفعل الحداثي، وذلك من خلال تعريف الحداثة بأنها السيادة المطلقة للإنسان، والحرية الذاتية اللامحدودة، فهي "اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع"[1]، وهي "ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات، وذلك عن طريق العلم والتقنية"[2].

فطريقة تنفيذ الحداثة تتم عبر السيادة المطلقة للإنسان على الطبيعـة والمجتمـع، فالحريـة وسيلة حداثية، وليست غاية إنسانية؛ كما يزعم الحداثيون في دعواتهم المتكـررة حـول حريـة العقل والإنسان، وأما التحديث بمعنى التطوير والتقنية فهو أيضاً وسـائل الحداثـة وأدواتهـا لتنفيذ الفعل الحداثي، والذي هو تسويد الإنسان على الطبيعة وإطلاق حرياته في كـل اتجـاه، وكسر كل قيد يخالف أو يضبط هذه التوجهات، ولذا فإن الذين يقـدمون الحداثـة عـلى أنهـا التقدم والتطور فإنما يتلاعبون بالحقائق، ويغررون العقل المسلم، ويصفون بـأقوالهم الـسابقة أداة الحداثة وليس روحها وفكرها.

---

(١) محمد مصطفى هدارة، مقالة في مجلة الحـرس الـوطني بعنـوان: **الحداثـة في الأدب المعـاصر هـل انفـض سامرها**، (السعودية: مجلة الحرس الوطني، عدد ربيع الآخر، ١٤١٠هـ).

(٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٨٠-٨١ بتصرف.

ومما يجدر التنبيه عليه في ختام هذه الموضوع أن "كلمة التحضر والتحدث تم استخدامها في عام ١٥٦٨م لوصف التقدم والتفوق، وقد استخدمت الكلمة الإنجليزية civilizes للتعبير عن عملية التحول من وضع أدنى إلى وضع أكثر تقدما"[١]، وهكذا يبدو الفارق بيِّنٌ بين معنى التحضر ومعنى الحداثة في الأصول اللغوية وفي الاستخدام.

وعليه فإنَّ الباحثة ترى أنَّ الحداثة اصطلاحاً هي: تيارٌ فكري ذو مفاهيم فلسفية يقومُ على رفض الماضي تراثاً، وقيماً، ومبادىء، ليبني مرجعية جديدة ترتكز على العقل وتقديس الإنسان في عملية التحديث التي ينتهجها، وذلك في تمحور شديد حول الذاتية الفردية والقيم النفعية[٢].

ثانياً- تاريخ الحداثة

إنَّ دراسة أيِّ ظاهرة فكرية أو سياسية تحتاج إلى دراسة المعطيات التاريخية التي أحاطت بالظاهرة وشكلت ملامحها، وظاهرة الحداثة هي إحدى هذه الظواهر التي حكم ميلادها أسبابٌ كثيرة، وأنتجتها أحداثٌ تاريخية وسياسية وثقافية واسعة، عملت جميعها على صياغتها وبناء عناصرها.

---

(١) توماس سي باترسون، **الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ**، ترجمة: شوقي جلال، (مصر: هيئة الكتاب، ط١، ٢٠٠١م)، ص٢٩.

(٢) يوضح هذا المحور في الفكر الحداثي قول نيتشة بـ"أنَّه ليس هناك نظامٌ أخلاقي شامل بعد استبعاد الغيب والدين، ولذا يجب أن يعاد اختراع الأخلاق بطريقة مفهومة بحيث تخدم الإنسان". عبد الله أبو عزة، **حوار الإسلام والغرب**، (عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م)، ص١٨٣.

والموضوعية العلمية تحتم علينا تتبع الجذور التاريخية التي كانت وراء نشأة هذه الظاهرة الفكرية في الغرب، ومحاولة استكشاف العوامل التي شكلت هذه اللبنة المفاهمية الجديدة في البنية الثقافية الغربية، فالمفهوم عبارة عن كائن حي يتأثر بعوامل واسعة، ويتفاعل معها، وتؤثر في تشكيله.

وإنَّ المتتبع للمسيرة التاريخية لنشأة ظاهرة الحداثة لا ينقصه الدليل ليثبت أن الحداثة كانت المنتج الطبيعي لرحلة العقل الغربي الطويلة، والنهاية المتوقعة للمعركة العنيفة التي خاضتها العقلانية الغربية ضد الكنيسة، وما ترتب على ذلك من نتائج ما زال يحصد آثارها الإنسان حتى يومنا هذا، وفي النقاط التالية نعرض لأهم المحطات التاريخية والأحداث التي أسست للتغير التاريخي الذي شهدته أوروبا عامة.

أـ حالة أوروبا قبل عصر الحداثة:

لقد عايش العقل الغربي في تاريخه أشدَّ ظلمات العصور الوسطى[1]، واكتوى فيها بنيران القهر المعرفي وجبروت الكنيسة الفكري والسياسي، بينما كان يسمع ويرى على الجانب الآخر من العالم الإنسانَ المسلم وهو يستمتع بحرية التفكير، ونور الحقيقة، وهداية العلم، ويبني صروح الحضارة الزاهية، ويتفاعل مع الحياة والأحياء.

---

(١) عاشت أوروبا فترة من الزمن تبلغ نحو ألف سنة ابتدأت من سقوط الدولة الرومانية سنة ٤٧٦م، وانتهت بسقوط الدولة الرومانية الشرقية سنة ١٤٥٣م، وهذه الفترة هي فترة العصور الوسطى في أوروبا، وقد اتسمت بالجهل الشديد والطغيان الإقطاعي والتمييز العنصري وشتى أنواع الظلم الفكري والمعرفي. انظر: محمد السيد الجلنيد، **الإسلام والغرب حوار أم صراع**، كتاب المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية، (القاهرة: كلية دار العلوم، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٩٩.

والحقيقة أنَّ العقل الغربي كان يحيا عالمين متوازيين في آنٍ واحد؛ أما الأول فعالمه الذي يضج بالشعوذة، والأساطير الدينية، والظلم المؤسس على نصوصٍ كنسية، وأما الثاني فقد كان عالم الإسلام والذي كان يضج بالحركة النافعة، ويمتلئ بشموس المعرفة، ويكرم فيه الإنسان ولا يهان بما أوحى الله إليه من القرآن.

في هذه الأجواء المتناقضة تحرك علماء وفلاسفة الغرب، وقاموا بثورة إصلاحية عارمة ضد عوائق النهضة والإصلاح في أوروبا قاطبة، وقد اتسم هذا الحراك برغبة جامحة في الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الكنسية على الصعيد الديني، وعلى الصعيد الفكري.

ب- المدخل إلى عصر الحداثة:

كان العالم الإسلامي يرسل إشعاعاته الحضارية إلى الغرب عبر الجيوش الفاتحة، وعبر جامعاته المنتشرة في كل بقعة من العالم الإسلامي، ولقد كانت هذه الإشعاعات -فيما يرى العديد من المؤرخين[1]- السبب الحقيقي وراء تلك الانقلابات الهائلة في مسيرة العقل الغربي، والمحرك الخفي لتلك الثورات الكبرى التي اشتعلت فيما بعد في أوروبا بأكملها.

وبالرغم من أنَّ هذا التماس والتواصل مع الغرب تفاوت من منطقة إلى أخرى إلا أنه في نهاية الأمر ساهم في خروج أوروبا من ذاك النفق المعتم إلى عصور النهضة والتنوير، علماً أنه

---

(١) انظر للتوسع: جوزيف بولو، **الحضارة الإسلامية**، ترجمة: ريما الفوال، (دمشق: دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٠٠-٢٤٣. وانظر: مجتبى موسوي، **الإسلام والحضارة الغربية**، تعريب: محمد هادي، (بيروت: دار الهادي، ط١، ١٤١١هـ)، ص١٥٥.

قد رافق تلك الاحتكاكات تغيرات عميقة في المجتمعات الغربية أفضت إلى أحداث تاريخية واجتماعية وفكرية مهمة جداً غيّرت نظرة الإنسان الغربي للكون والحياة والإنسان؛ كما يقول الفيلسوف الألماني ألبرت شوايتزر[1].

ويمكن إجمال تلك العوامل التي تسببت في إحداث حالة التماس الثقافي مع المشرق الإسلامي، ومن ثم عملت على تهيئة أوروبا لنقلة نوعية هائلة في النقاط التالية:

١ـ العوامل المُهيئة للنقلة الحضارية في أوروبا:

ذكر المؤرخون عدة عوامل كان لها أعظم الأثر في النقلة والانقلاب الهائل الذي شهدته أوروبا بعد أن كانت تعيش في ما كان يعرف بعصر الظلمات، ومن أهم تلك العوامل:

العامل الأول ـ فتح استنبول

يعد فتح استنبول عام ١٤٥٣م على يد السلطان محمد الفاتح، وسقوط الدولة البيزنطية بوابة الانفتاح الثقافي على الغرب[2]، فقد رافق ذلك الفتح هجرة عدد من العلماء البيزنطيين إلى

---

(١) ألبيرت شوايتزر (١٨٧٥م– ١٩٦٥م) فيلسوف وطبيب وعالم ديني وموسيقي وفيزيائي ألماني, أصله من الألزاس. حصل عام ١٩٥٢م على جائزة نوبل للسلام لفلسفته عن تقديس الحياة. من أشهر أعماله تأسيس وإدارة مستشفى في الغابون، غرب وسط أفريقيا من ماله الخاص، وله كتب من أهمها: (سقوط الحضارة وإعادة بنائها)، و (الحضارة والأخلاق). كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، (لبنان: مكتبة لبنان، ط١ ٢٠٠٠م)، ٣١٣-٣١٤.

(٢) طه ندا، **فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية**، (بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٦م)، ص١٧٧.

أوروبا وإنشاء العديد من الأكاديميات في نابولي وروما وفرنسا، إذ قد نقل هؤلاء العلماء الكثير من المخطوطات وكتب الفلسفة اليونانية المترجمة إلى العربية ونظريات ابن رشد وكتب الطب وعلوم الجبر والفلك، وتذكر المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة أنه "لم يكن في أوروبا عالمٌ من العلماء إلا ومدَّ يده إلى الكنوز العربية يغرف منها ما يغرف، ولم يكن هناك كتاب واحد من بين الكتب التي صدرت إلا وقد ارتوت صفحاتها بالري العميم من الينابيع العربية، فالكتب التي درسها الباحثون واستندوا إليها كانت كتب علماء المسلمين"[1].

هذا النقل المعرفي والنشاط العلمي الواسع وافق اختراع المطبعة عام ١٤٥٠م[2]، وهو في الحقيقة حدثٌ خطير أدَّى إلى انتقال البشرية من عصرٍ إلى عصر: أي من عصر النسخ باليد إلى عصر الطبع بواسطة الآلات، ومن ثمَّ نشر آلاف الكتب على نطاقٍ واسعٍ في شتى أنحاء أوروبا[3].

ولقد كانت الكتب العلمية والطبية المترجمة من اللغة العربية إلى اللاتينية أول ما طُبِع، كما كان لانتقال صناعة الورق إلى أوروبا عبر الأندلس وإنشاء أول مصنع للورق سنة ١٣٩٠م في ألمانيا أثرٌ عظيم في انتشار صناعة الورق في الكثير من البلاد الأوربية مما ساهم في قيام نهضة

---

(١) زيغريد هونكة، **شمس العرب تسطع على الغرب**، (بيروت: دار صادر، ط٨، ١٩٩٣م)، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٢) محمد مظفر الإبراهيمي، **دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث**، (الرباط: مكتبة المعارف، ط١، ١٩٨٤م)، ص٣٢.

(٣) انظر للتوسع: منظمة اليونسكو للثقافة، **أثر العرب والإسلام**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٠م)، ص٢٠٧.

علمية وفكرية وتربوية واسعة؛ حيث انتشرت مدارس ومعاهد العلم في أثرهما[1].

العامل الثاني- اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية

لقد بلغت خيول المسلمين مواطن بعيدة، ووصلت جيوش الفتح الإسلامي إلى حدود العالم الغربي في ذلك الحين، وعلى الرغم من توقفها عند حدود أوروبا أو خسارتها لبعض الحروب، فإنَّ هذه الحدود الجديدة تحولت إلى مواطن للتماس الثقافي بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، ومعابر لنقل الحضارة الإسلامية إلى الغرب، يقول أحد المؤرخين: "إن العرب الذين فتحوا جنوبي أوروبا بجيوشهم حملوا معهم علمهم وصنائعهم فأحيوا موات تلك الأقطار البعيدة وأذاقوا أهلها معنى الحياة الراقية"[2].

لقد كان لهذا الاتصال بين المسلمين والغرب أهمية بالغة، خاصة الاتصال مع الأندلس[3] وصقلية[4]؛ إذ يَعُدُّ الباحثون أسبانيا وجزيرة صقلية عنصرين مهمين في شروق شمس

(١) انظر للتوسع: هونكة، **شمس العرب تسطع على الغرب**، ص٣٩٠-٤٠٠.

(٢) محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، (مصر: دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٣٤م)، ج١ ص٢٤٨.

(٣) الأندلس هي شبه جزيرة إيبريا فتحها العرب على يد موسى بن نصير وطارق بن زياد، وكانت تحكم من الغوط، فلما حكمها المسلمون ازدهرت، وغدت عاصمة علم وصناعة وفن وتجارة، وأنشأوا في كل ناحية فيها مدارس وجامعات. انظر: علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ج١ ص٢٢٤.

(٤) جزيرة في البحر الأبيض المتوسط، غزاها المسلمون مرات عديدة حتى فتحت على يد أسد بن فرات، وأقاموا فيها قرنين من الزمان، وفيها أدخلوا أنواعاً من الزراعة، وأنشأوا صناعة الورق، وقد بلغوا بتلك الجزيرة درجة عالية من الحضارة، ومنها انتشرت المعرفة إلى إيطاليا ثم إلى أوروبا. انظر: علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ج١ ص٢٦٣-٢٦٥.

الحضارة فوق القارة الأوروبية[1]، فقد اتصل الغرب بالشرق عن طريق هذه المدن التي كانت منارات للفكر والمعرفة العلمية والأدبية، مما أدى إلى توافد أبناء الغرب إليها تباعاً ينهلون من جامعاتها أنواع المعرفة التي لم تكن أوروبا تدري عنها شيئاً، فأوروبا تعترف أنه لولا العرب لما عرفت الكثير من محتويات الكتب اليونانية، والعلوم الطبية والزراعية[2].

كذلك كان التواصل اللغوي أحد جسور انتقال العلم إلى أوروبا؛ حيث كان هناك ازدواجية في استخدام اللغة العربية والرومانية بين عامة الشعب الأندلسي؛ بل إنَّ العربية الفصحى كانت لغة الثقافة للأسبانيين حتى القرن السادس عشر الميلادي[3]، هذا التواصل الثقافي ظهر أيضاً بوضوح في حركة الترجمة الواسعة من العربية إلى اللاتينية والتي جرت قبل وبعد سقوط طليطلة في يد الأسبان، والتي أصبحت فيما بعد مركزاً مهماً للترجمة مرت منه المعرفة إلى أوروبا وذلك منذ سنة ١٢٢٥م[4].

---

(١) علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ج١ ص٢٤٥-٢٤٨.

(٢) كان طلبة العلم الأوربيين يسافرون إلى الأندلس يتعلمون ويستنسخون ما في كتب العرب، وعلى كتب العرب وحدها اعتمد بيكون، وسان توما والذي يدين بفلسفته لابن رشد، والبرت الكبير والذي يدين بعلمه لابن سينا. انظر: الإبراهيمي، **دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث**، ص١٨.

(٣) يؤكد الباحثون أن كثيراً من كلمات اللغة الأسبانية اليوم هي كلمات عربية في أصولها. انظر: علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ج١ ص٢٧٢.

(٤) فعلى سبيل المثال لا الحصر كان جيرارد الكريموني وهو من أشهر المترجمين قد قدم إلى طليطلة من إيطاليا سنة ١١٥٠م، وينسب إليه ترجمة ما يقرب من مائة كتاب تضمنت ٧١ عنوانا بينها ٢١ كتابا طبياً، ولقد بقيت ترجمات الكتب العربية ولاسيما الكتب العلمية المصدر الوحيد للتدريس في جامعات أوروبا لما يزيد عن خمسة قرون. الإبراهيمي، **دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث**، ص١٨.

كذلك كان لتتويج فردريك الثاني إمبراطوراً للإمبراطورية الرومانية المقدسة دور فاعل في الانتفاع من التراث العربي[1]؛ إذ إنه آثر السكن في صقلية، وكان له اهتمام خاص بالعلوم، فاعتنى بالمكتبات والتراث العربي، وشجع المناقشات العلمية والفلسفية، وأسس جامعة نابولي عام ١٣٢٤م، والتي حوت عدداً كبيراً من المخطوطات العربية مما أدى إلى انتشار الثقافة العربية الإسلامية في جامعات أوروبا، بما في ذلك باريس وأكسفورد، وتمت في تلك الفترة الزمنية من عهده ترجمة عدد هائل من الكتب العربية إلى اللاتينية[2].

أما على صعيد التطور التقني فإنَّ أكبر التطورات كان في تكنولوجيا السفن وخرائط البحر، وقد صممت حينها على يد عمال السفن من المسلمين بين سنوات ١٤٤٠- ١٤٩٠م[3].

هذا بالإضافة إلى نشر العلوم الزراعية التي ازدهرت في أسبانيا من قبل المسلمين، ولقد كانت علوم الفلسفة والطب والزراعة وصناعة السفن وطرز الحياة التي تولدت في الغرب

---

(١) فردريك الثاني أحد ملوك النورمانديين الذين احتلوا جزيرة صقلية، وكان محباً للعرب وعلومهم ومقدراً للعلماء، وحرص على تعلم اللغة العربية، وجمع في قصره العديد من العلماء الذين ساهموا في ترجمة الكتب العربية. سعيد عاشور، **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، (بيروت: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٧٦م)، ص٢٩.

(٢) فؤاد جميعان، **مآثر العرب العلمية أساس حضارة الغرب**، (الأردن: دار الفارس، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٨٤.

(٣) لقد استفاد الغرب الكثير من المعلومات فيما يتصل بعلم البحار والملاحة والخرائط، وترجمت الكثير من الكتب العربية في ذلك، والتي كان أهمها كتاب ابن بطوطة المسمى (تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، وكتاب الشريف الإدريسي (نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والآفاق). انظر: الموسوي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ص١٢٠-١٦٠.

نتيجة هذا التأثير الإسلامي سبباً لبدأ حركات التجديد في أوروبا[1].

في هذه الأثناء راحت تنشأ طبقة اجتماعية في المدن، وهي طبقة متعلمة تعرف القراءة والكتابة، اغتنت عن طريق الاشتغال بالتجارة أو العمل في خدمة الدولة، وهذه الطبقة كانت بحاجة إلى إشباع فضولها المعرفي والثقافي، ولقدرتها على شراء الكتب واقتنائها، فقد ساهمت بشكل ملحوظ في نشر نور المعرفة في الغرب[2].

العامل الثالث الحروب الصليبية

إنَّ الحروب الصليبية[3] على الرغم من عتامة صورتها وشدة وحشيتها إلا أنها كانت جسراً معرفياً وحضارياً مهماً للعالم الغربي، فقد أثرت الحروب الصليبية في نقل الكثير من صور الحضارة الإسلامية، فالتاريخ يشهد أنَّ الكثير من طلاب العلم وفدوا في فترة الحروب الصليبية لتلقي المعرفة العربية، وهؤلاء كان لهم دور فعَّال في نقل الحضارة الإسلامية. ويكفي أن نذكر هنا ما ذكره التاريخ من أنه في عكا كان طلاب العلم الصليبين المقيمين في

---

(١) جيعان، **مآثر العرب العلمية أساس حضارة الغرب** ص٨٤.

(٢) آرليت جوانا، **فرنسا في عصر النهضة، تاريخ وقاموس**، (باريس: روبير لافون، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٣٢١.

(٣) حركة كبرى نبعت من الغرب الأوروبي المسيحي في العصور الوسطى، واتخذت شكل هجوم استعماري على بلاد المسلمين بقصد امتلاكها، جاعلة من استغاثة بعض المسيحيين في الشرق ضد المسلمين ستاراً دينياً للتعبير عن نفسها تعبيراً عسكرياً. انظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى**، (بيروت: دار النهضة، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص١٥.

الشام والوافدين من أوروبا، يلتحقون بالمدارس العربية، يتلقون العلوم بلغة العرب[1].

بل إنَّ التاريخ يذكر أنَّ الأديرة الصليبية تحولت إلى مراكز للترجمة والنشر وتعلم اللغة العربية، والإفادة من العلوم العربية والطبية الزراعية، فإنشاء المستشفيات ومعالجة المرضى فيها لم يكن يعرف في أوروبا قبل الحروب الصليبية، فهذا النظام الطبي منقولٌ عن الشرق الإسلامي، بعد أن شاهد الأوروبيون المستشفيات فيه أثناء الحروب الصليبية.

كما يشهد التاريخ أيضاً أنَّ نظام الحمَّامات العامة وأساليب النظافة العامة والخاصة الذي انتقل إلى أوروبا بعد الحروب الصليبية كان بأثر من ذلك التماس الثقافي، فقد نقلوا كل فنون الحروب وأنواع الزراعة، وحملوا معهم حين عودتهم البسط والسجاجيد والمنسوجات، وبدأت تظهر في أوروبا مصانع الآنية والبسط والأقمشة تقليداً للمنتجات الشرقية، ووجدت سوق أوروبية جديدة للمنتجات الزراعية الشرقية، والسلع الصناعية مما ساعد على نشاط التجارة الدولية التي كانت قد ركدت منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية في القرن الخامس الميلادي[2].

لقد كان التجار الأوروبيون يجوبون المدن الإسلامية على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وفي رحلات كانت الواحدة منها تستغرق في بعض الأحيان ستة أشهر متواصلة[3]، مما شكل فرصة

(١) عاشور، **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، ص٢٦٢.

(٢) جميعان، **مآثر العرب العلمية**، ص١٨٧.

(٣) لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، (مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧م)، ص٨. وانظر للتوسع: السيد الباز العريني، **الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى**، (بيروت: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٧٦م)، ج٢ ص٩٩-١٤٠.

كبيرة لهم لتلقي ثقافة العالم الإسلامي وحضارته ونقلها عند عودتهم إلى الغرب الأوروبي[1].

هذه العوامل متضافرة من اتصال ثقافي، وفتوحات إسلامية، وحروب صليبية متعاقبة أدت بمجموعها إلى انتقال المعرفة ومناهجها، والعلوم وبذورها لتخلق كل تلك التحولات الكبرى في العالم الغربي، فلقد انتقل فكر ابن رشد، ونظريات ابن حيان، وتطبيقات ابن سينا والتي أُسِست على منهج يقوم على حرية التفكير والتعبير، والتدبر والنظر، وعلى استعمال العقل وتحكيمه، وهجر الخرافات والأساطير والأوهام والأباطيل.

إلا أنَّ هذه المعارف والمناهج المنقولة لم تثمر نموذج الحضارة الإسلامية؛ لأن الغرب نقل المعرفة العلمية ومشاهد الحضارة دون أن يحمل معها أساس هذه الحضارة المتمثل في الإسلام، فالمنهج التجريبي الذي قامت عليه أصول المدنية الغربية هو منهجٌ قرآني صاغ قواعده القرآن الكريم، واحترام العقل وضرورة الانتفاع به هي دعوةٌ صاغ نداءها القرآن، واستعمال الحواس والنظر هو سلوكٌ وجه إليه القرآن.

وبهذا يظهر أنَّ الغرب قد أخذ أسباب مدنيته من الإسلام دون أن يأخذ منه لب حضارته.

٢ـ إرهاصات الفكر الحداثي:

في ظلال تلك الفترة التاريخية كانت بذور الانقلاب الفكري في العالم الغربي تُزرعُ وتُثمِرُ في آنٍ واحد، فالنخبة المثقفة التي اهتمت بالكتاب وعلماء الطبيعة الذين تلقوا المنهج التجريبي

---

(١) انظر للتوسع: سعيد عبد الفتاح عاشور، **أوروبا في العصور الوسطى**، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤، ١٩٩١م)، ج٢ ص٢٦٣ وما بعدها.

عن المسلمين، ورواد الفلسفة الذين حملوا أفكار ابن رشد هؤلاء جميعاً كانوا في حالة من التململ العنيفة تجاه جبروت الكنيسة، وقهرها المعرفي، وطغيانها الأرستقراطي.

وكانت حالة التماس الثقافي التي أشرنا إليها قد ساهمت بشكلٍ ملحوظٍ في انتقال روح المعرفة، والبحث عن الحقيقة إلى الغرب، وخلقت لديهم رغبة عارمة في الانعتاق من أسر ثقافة القرون الوسطى، والانطلاق نحو عالمٍ تحكمه قوانين العقل الحر، وتسود فيه قيم الإنسانية العادلة، وتزدهر فيه صور التحضر الإنساني؛ لذا فإن قادة الفكر تمالؤا جميعاً على اقتلاع جذور مشكلة التخلف الذي كانت تحياه أوروبا، وذلك بالتحرر من سلطة الكنيسة المعرفية، والتخلص من المرجعية الدينية التي كانت تَعُجُّ بأخطاءٍ يُنكِرُها العقل ولا يجد لها تأويلاً[1].

والحقيقة أنَّ العقل الغربي كان قد حسم قراره حين جعل أولى خطوات الإصلاح إقصاء الوجود الكنسي من معركة الحياة، واستبدال المرجعية القديمة بمرجعية تعزز قيمة الفرد، وتعلي من مكانة العقل[2].

---

(١) قاسم عبده قاسم، **ماهية الحروب الصليبية**، (الكويت: مطبوعات سلسلة عالم المعرفة، ط١، ١٩٩٠م)، ص٧٩.

(٢) أصبح العقل والمعرفة هما مصدر المعرفة في الغرب، أما الفكر الكنسي فقد تراجع إلى مرتبة تلي العقل والتجربة؛ لذلك وُجد في ذلك الحين منهجان في الفكر في الغرب هما: المنهج التجريبي الذي جاء به بيكون، والمنهج العقلي لديكارت، وكلاهما يعتمدان الأدوات الحسية أو العقلية سبيلاً لبلوغ المعرفة، ويجمعان على رفض الكنيسة كمصدرٍ من مصادر المعرفة. انظر: فرانسيس بيكون، **الأورجانون الجديد**، **ترجمة**: فؤاد زكريا، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٤م)، ج ٢ ص ٨٨-٨٩.

وهكذا بدأت تنمو جذور الحداثة متمثلة في النداء اللوثري[1] التاريخي بوجوب الإصلاح الديني، ثم ما تبعه من دعواتٍ لإصلاح النظام السياسي، ثم حركة النهضة الصناعية، وتفجر المعرفة وظهور التكنولوجيا، لتصبح هذه العوامل مجتمعة السبب المباشر الذي أحدث انقلاباً في الرؤية الغربية للكون والحياة والإنسان.

وفي الأسطر القادمة نفصل طبيعة وأثر العوامل التي ساهمت في صياغة تيار الحداثة الذي اجتاح الغرب بأكمله محدثاً تغييراً جذرياً في تفسير القضايا الكبرى في هذه الحياة.

العامل الأول ـ الإصلاح الديني

إنَّ المتأمل في مشكلة العقل الغربي ليدرك أنَّ أولى خطوات التيه ابتدأت منذ أن دخل التحريف عقيدة النصارى، وامتدت لها الأيدي بالعبث والتشويه، وتلوثت بعقائد الوثنية الرومانية، وفقد العقل مصباح الوحي الرائق، وولج عالم الظلمات الفكرية، والعقدية، والأسرار المحرمة، والشروحات المحتكرة بأيدي الكهنوت الديني، ووقف العقل أمام معضلات في أصول الدين لا يجد لها جواباً شافياً إلا الأمر بمطلق التسليم.

فالمسيحية دينٌ يناقضُ أصولَ العلم والمنطق، ويخالف الحقيقة في غالب نصوصه، فالعقل

---

(١) نسبة إلى مارتن لوثر (١٨٤٣-١٥٤٦م)، واحد من أبرز المصلحين المسيحيين الألمان الذي طالب بفصل الدين عن الدولة، ودعا إلى أن رجال الدين مهما علت مكانتهم يجب محاكمتهم إذا أفسدوا، واعتبر جوهر الدين هو الإيمان وليس الطقوس الكنسية، ثم أعلن العصيان على كنيسة روما. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١١٦٧.

البشري ظل يلح على الكنيسة أن تعطيه إجابة مقنعة يتخلص بها من سؤال داخلي قاتل وهو: كيف أصدق أن ثلاثة تساوي واحد فكان رد الكنيسة المتكرر دائما هو أن ذلك سر لا يستطيع العقل إدراكه. وهو الذي عبر عنه أحد المفكرين الغربيين بقوله: "لقد امتدت هذه الهرطقات فشملت الجانب الأكبر من السلوك والعقائد، إن المسيحية الرسمية قبلت في عام ٣٢٥م في مجلس نيقية عقيدة التثليث[١]، وطبقاً لهذه العقيدة: أشخاص حقيقيون، عددهم ثلاثة لكنهم واحد أيضاً، وهكذا بقيت المسيحية وحدانيةٌ تثليثُها يسمو على الرياضيات!"[٢].

إنَّ مشكلة النصوص الدينية في الغرب لم تتوقف عند قضية التثليث؛ بل امتدت لتشمل قضايا كثيرة كلها كان يعد من دائرة المحرمات التي لا يجوز للعقل البشري أن يتساءل عنه أو أن يطلب لها جواباً، يقول القديس أوغسطين: "إن كل ما جاء في الأناجيل لا ينبغي للعقل أن يجادل فيه، لأن سلطانها أقوى من كل سلطان أمر به العقل البشري"[٣]. وهذا ما يشير إليه أيضاً أحد القساوسة بقوله: "إن هذا التعليم فوق إدراكنا، ولكن عدم إدراكه لا يبطله"[٤].

لقد اصطدم العقل الغربي بالنص الديني المحرف تفسيراً وتأويلاً، فهو نصٌ غيرُ قابلٍ للفهم، ومستعصٍ على العقل، وهو أيضاً نصٌ من المحرم مسه بالتأويل، أو التفسير، أو محاولة

(١) يعتبر مجمع نيقية مفصلاً مهماً وحدثاً عظيماً في تاريخ الغرب، ونقطة التحول الحقيقية التي كان لها توابعها وانعكاساتها على الفكر، وذلك عندما وصفت الصيغة الجديدة بأن "عيسى إله حق من إله حق". انظر: أبو عزة، **حوار الإسلام والغرب**، ص٤١.

(٢) سفر الحوالي، **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها**، (السعودية، دار الهجرة)، ص٣٩-٤٠.

(٣) توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، (مصر: دار الكتب، ط١، ١٩٤٧م)، ص٨٣.

(٤) مجدي مرجان، **الله واحد أم ثالوث**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٠هـ)، ص١١.

التعليل، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنَّ الطريق أمام العقل التجريبي وأمام لغة المنطق كان طريقاً واحداً إما ترك النص الديني كمصدر للمعرفة والتنوير، أو إخضاعه للنقد والسؤال ومحاكمته للحقيقة العلمية، وهو الذي انتهجه الغرب في بدء مسيرته لتكون النتيجة التي آل إليها هي إخراج النص الديني عموماً من مصادر المعرفة والعلم.

العامل الثاني- عصر التنوير

إن النتيجة التي آل إليها العقل الغربي من استبعاد للمرجعية الدينية أدت به إلى البحث عن مصادر جديدة للمعرفة. ولا شك أنَّ مُجمل التراكمات السابقة وحالة الاحتكاك بالحضارة الإسلامية ساعد على تهيئة أوروبا لبدايات عصر النهضة، فكان أن شهدت أوروبا ولادة ثورة علمية كبرى في مجال الرياضيات والطبيعيات، وثورة أخرى مماثلة في مناهج البحث العلمي والفلسفي على أيدي أمثال بيكون[1] وديكارت[2]، مما ترتب على ذلك خلق نظرة واقعية جديدة للعالم الذي نعيش فيه اختلفت عن نظرة الكنيسة.

لقد اتسم عصر التنوير والنهضة برغبة جامحة في إيجاد مصدر آخر للحقيقة، ولم يكن هناك أفضل من الخبرة الحسية كأساس بديل، فالحواس ليست حكراً على رجال الدين، وفيها

---

(١) بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) فيلسوف وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على " الملاحظة والتجريب "، وهو من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج١ ص٣٧٢.

(٢) ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) فيلسوف فرنسي، وعالم رياضيات بنى منهجه على قاعدتين: الأولى أن منهجه منهج تحليلي، والقاعدة الثانية أن مجاله كل مجال أداته العقل، وهو صاحب فكرة الشك المنهجي في كل مسائل العلم. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج١ ص٥٩٩.

معنى تحرير الناس من تلك السلطة المحتكرة للمعرفة، كما أنها وسيلة للتقليل من قيمة المصادر الدينية، والحقيقة أنه لم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية في أوروبا قد أخذت طريقها بقوة في اتجاه العلمانية الكاملة[1].

وإنّ المتتبع للثورة الفكرية في الغرب يجد أنها ابتدأت بالثورة على نمط التفسير الكنسي للعالم والحياة والتاريخ، والثورة على النسق الأرسطي[2] للتفكير القائم على الاستنباط والدوران داخل محيط المبادئ الفكرية المجرّدة، والمعتمد على الاستنتاجات العقلية، ثم انتقلت هذه الثورة إلى الدعوة للإيمان بالنظرةِ الوضعيّة[3]؛ التي تؤمن بإمكانية المعرفة من خلال الحواس فقط، مع الاعتماد على الطبيعة، والاستبعاد التام للاهوت الغيبي المسيحي

---

(١) إبراهيم عبد الرحمن رجب، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، (الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ١٩٩٦م)، ص٦٨.

(٢) المنطق الصوري أو المنطق الأرسطي، سمي بذلك لأن صحة الاستدلالات أو سقمها من وجهة نظر هذا العلم تبتني على صورة القياس والاستدلال من الأشكال الأربعة المبحوث عنها في المنطق، لا على مادته من القضايا التي تشكل القياس المنطقي. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١٣٤٤.

(٣) أول من استعمل هذا الاصطلاح العالم الاجتماعي الفرنسي اوكست كومت (١٧٩٨-١٨٥٧م) في حقل الفلسفة، وقد كتب عنه الشيء الكثير في معظم مقالاته ودراساته الفلسفية والاجتماعية، ومبدأ الفلسفة الوضعية يهدف إلى تفسير طبيعة التقدم التاريخي للمجتمع وطبيعة علم الاجتماع كعلم مستقل، اعتقد كومت بأن التقدم التاريخي للمجتمع يمر في ثلاثة مراحل لها مميزاتها الخاصة وطابعها المعلوم، وهذه المراحل هي المرحلة الدينية اللاهوتية، التي تتحول إلى المرحلة الميتفزيقية المثالية، وهذه سرعان ما تتحول إلى المرحلة العلمية الواقعية التي يظهر فيها علم الاجتماع لدراسة الإنسان ومجتمعه دراسة علمية. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١٥٣٠.

بكل قهره العقائدي وأساطيره عن الكون والحياة، واستبداله بالعقل إلهاً جديداً ومشرعاً لكل التصورات القادمة في الفكر الغربي"[1].

العامل الثالث- الثورة العلمية والتكنولوجية

لقد كلل الإنجاز العلمي والتكنولوجي في القرن العشرين مسيرة النظرية الغربية؛ إذ أدت التطبيقات العملية في مجالات الصناعة والطب والنجاحات الواسعة إلى دعم منهج البحث العلمي ورفع مكانة العلماء، وبشرت النظرية الغربية المنعتقة من أسر الدين بالفردوس الأرضي الآتي، وأصبح العلم الذي أُسِس على مبدأ المشاهدة والتجربة هو الحاكم على مدى صوابية الأفكار أو بطلانها، وصار كل شيء خاضع لمنطق التجربة والبرهان مما أدى إلى استبعاد كل كلمة أو فكرة أو قيمة لا تخضع للاختبار أو القياس، فغدت الديانات جميعها، والأخلاقيات، ومعاني الجمال، وقيم الخير والشر ليست ذات دلالة علمية؛ إذ قضت الامبيريقية المنطقية على أن كل كلام يكون له معنى إذا أمكن التحقق منه بالرجوع إلى الواقع المحسوس"[2].

وهكذا انبثق دينٌ جديد يؤمن بالمادي المحسوس، ويؤله العقل ويقدس سيادة الإنسان ملغياً كل علاقة له بالدين والغيب، معتبراً إياها من الماضي الذي كبل العقل، وأساء للحقيقة، وظلم الإنسان.

٣- عصر الحداثة:

هذه التحولات الكبرى والعوامل المتعددة هي التي مهدت الطريق أمام عصر الحداثة،

---

(١) رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص٦٧.

(٢) رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ص٦٩.

فالطغيان الكنسي أثمر فكراً ناقماً على المرجعية الدينية، ودفع بالعلماء بعيداً عن عالم الإيمان بالغيب، وأنتج القطيعة المعرفية مع الدين كله، لقد كانت "الثورة في التفكير هي النتيجة المحتومة للجمود الذي قيدت به الكنيسة العقول"(1).

إنَّ فكر الحداثة لم يكن نتيجة معزولة عن سياق التاريخ بأبعاده الزمانية والمكانية، بل هو نتاج صيرورة تاريخية تمتد بجذورها إلى قرونٍ عديدة.

ولذا لا يمكن فهم مشروع الحداثة الغربية اليوم إلا باستحضاره عِبَر تطوره التاريخي، وتعاقبه الزمني، ودراسة كل الأسباب التي صاغت هذا المنتج الثقافي، وهو الأمر الذي انتهجته الباحثة في محاولتها فهم هذه الظاهرة واستنباط أسباب نشأتها، وعوامل تشكيلها عبر التاريخ، والذي خلصنا فيه إلى أن فكرة الحداثة كانت لبنةٌ متوقعةٌ في بنيان الفكر الغربي، ومآلٌ محتومٌ للحرب الضروس التي خاضها العقل بدون رعاية الوحي وهدايته، والحدث المتوقع في عالم الفكر الغربي.

ثالثاً- الملامح الثقافية

لقد أنتج هذا التحول الجذري في المرجعية الفكرية لدى الغرب مجموعة من الملامح الثقافية للفكر الغربي، حيث انعكست هذه الملامح على السلوك الأخلاقي، والبناء القيمي للإنسان والمجتمع الغربي؛ إذ أُعطي العقل مرتبة الحاكمية في الحكم على صحة الأفكار أو بطلانها، وتقدمت مكانة الإنسان ليصبح محور الكون، ومصدر القيم ومركزها، ولتصبح الغاية من وجوده هي تحقيق رغباته الإنسانية.

---

(١) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد، (مصر: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٢م)، ص٣٤.

وقد أدَّى ذلك إلى تجلي الأنا بقوة في البناء النفسي عند الفرد في الغرب، وبروز فكرة الفردية، والانطلاق من هذه المحاور مجتمعة في بناء التصور الكلي لمكانة كل من الدين والعقل والإنسان في الحياة، ولعل أهم هذه الملامح الثقافية لفكر الحداثة حسب النمو التاريخي هي:

أـ العقلانية:

العقلانية هي الأساس الأول الذي تستند إليه الحداثة الغربية، والمحور الفلسفي لمشروع الحداثة، فقد بشَّر بيكون وديكارت بأنَّ استخدام العقل على نسق منهجي يُمَّكن من الانتصار على الطبيعة[1].

وهذا المعنى أكده آلان تورين في كتابه (نقد الحداثة)[2]؛ إذ يقول: "إنَّ الحداثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية، من أجل تحقيق التجرد من كل تحديدٍ للغايات النهائية"[3].

---

(١) باترسون، **الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ**، ص٣١.

(٢) آلان تورين فيلسوف فرنسي معاصر قدم نقده للحداثة في هذا الكتاب من خلال استعراض كافة أبعاد الحداثة المطروحة الآن على الساحة الفكرية، كما أنه تناول موضوع الحداثة من خلال مبحث تاريخ الأفكار، وهو المبحث الذي يُعنَى بالكشف عن سياق ظهور الفكرة وازدهارها وأفولها وعن وظيفتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٢٥.

(٣) رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م)، ص ٣٥.

مما يعني أنَّ مبدأ العقلانية يرتكز على محورين رئيسيين هما:

أولاً- أن العقل يعقل كل شيء، فيجب إخضاع الدين، والعالم، وجميع مؤسسات المجتمع، وسلوكات الإنسان، وموروثات التاريخ كلها إلى مبادئ ومناهج النظر العقلي .

ثانياً- استقلال العقل بنفسه في دراسة تلك القضايا، ونزع الوصاية عنه، وعدم حاجته إلى الوحي[1]، ذلك أنه "عقل قادر على دراسة جميع جوانب الحياة؛ كما أنَّ الحقائق في العقل المادي قابلة للقياس، وما لا نحسه أو نعقله فهو أوهام، لتصبح المعرفة الحقيقية هي المعرفة الحسية"[2].

وهذا العقل الذي تتم الإشادة به يتصف بصفتين الأولى: أنه عقل منحصر في حيِّز التجربة والخبرة الحسية فقط، ولذا فهو يرصد الواقع، وغير قادر على تجاوز عالم المادة، وحينها تصبح القضايا الغيبية، والكلية، والقيم الروحية خارجة عن نطاق هذا العقل المادي (الحداثي).

والثانية: أنه عقل أداتي (Instrumentl reason) أي "عقلٌ شكلي يلتزم بالإجراءات دون هدفٍ أو غاية، أي عقلٌ يوظِّف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهدفه هو السيطرة على الطبيعة"[3]، أو بتعبير أوضح استعمار الحياة لصالح النفع الذاتي[4].

---

(١) زيادة، **صدى الحداثة وما بعد الحداثة في زمنها القادم**، ص٣٥.

(٢) عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، (مصر: دار الهلال، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٢٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادة وتفكيك الإنسان**، (دمشق: دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص٨٧.

(٤) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج١ ص١٣٩ .

إنَّ هذه العقلنة (Rationality) التي انتهجتها الحداثة أدت إلى عدة نتائج منها:

الأولى- أنَّ الحداثة قادرة على عقلنة كل شيء؛ بما في ذلك الإنسان والطبيعة والتاريخ، وحتى الدين ذاته قد تمت عقلنته، فكل شيء في عالم الحداثة يجب إخضاعه للإدراك العقلي، ومناهج النظر العقلي، وكل ما يمكن عقله فهو داخل ضمن إطار الإدراك والتعامل، وبالتالي فهو واقعي، فالعقل في الرؤية الحداثية يعقل كل شيء[1].

الثانية- أنَّ العقل قادر على تحديد الصواب والخطأ، فالحداثيون يؤمنون "أن العالم الحسي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى المعرفة التي تنير له كل شيء، ويستطيع أن يفهم واقعه، وذاته، ويولِّد منظومات أخلاقيه دون الحاجة إلى معرفة تأتيه من غير العالم الحسي"[2].

ب- مركزية الإنسان:

وهذه الفكرة هي ما تسمى بالنزعة الإنسانية أو (هيومانيزم Humanism) والتي ظهرت في أوروبا في عصر النهضة مع بداية القرن السادس عشر، وبظهور هذه النزعة يؤرخ الأوربيون بداية ظهور الحداثة. وهي فكرة تقوم على تهميش الإله ووضع الإنسان في مركز الكون، وجعله المعيار الأوحد، ومقياس كل شيء، ومرجعية ذاته[3].

لقد قام الفكر والنظام السياسي والاجتماعي الغربي، خاصة بعد الثورة الفرنسية،

(١) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٤٣.

(٢) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص٢٥.

(٣) المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص٢٣٩

(١٧٨٩م) على أساس مفهوم تقديس الفردية (Individualism) ، وذاتية الإنسان، وذلك بضمان حرية الفرد في سعيه لتحقيق مصالحه بغض النظر عن الوسائل التي يعتمدها من أجل ذلك[١]. فالحداثة كما يرى الحداثيون حررت الإنسان ونشاطه، وأعادت له كينونته في مواجهة كل ما هو متعالٍ ضد هذه الكينونة سواء تمثل هذا المتعالي في سلطة المطلق، أو العقل، أو المجتمع، أو الأخلاق[٢].

ولقد آمن رواد الحداثة الأوائل بأنَّ الإنسان مفكِّر في الأصل، وفكره يدل على وجوده، بحسب مقولة ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود، إذن فالإنسان هو الجديرُ بأن يكون المرجعية، والمركز الذي تتمحور حوله كل مجالات الحياة"[٣].

وهكذا أصبح الإنسان هو المعيار الوحيد في عصر الحداثة، وهو المؤسِّس للنظام المعرفي والأخلاقي والجمالي، بل هو أساس القيم، ولم يعد الإنسان بحاجة إلى الكنيسة، فقد أصبح لديه القدرة المنهجية التي تحقق له كامل المعرفة، "بحيث يصبح الإنسان إلهاً، أو بديلاً عن

---

(١) حسن الكحلاني، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٣٦-٤٠.

(٢) وهو المعنى الذي عبر عنه نيتشه في عبارته الشهيرة (لقد مات الإله)، والتي تعني خلو العالم من كل مقدس أو قوة تتحكم في مسيرة الإنسان، فهو عالم مادي لا قيم فيه، ولا معانٍ، ولا كليات. انظر: المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص٢٤٠.

(٣) رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث**، ترجمة: أحمد الشيباني، (لبنان: دار القارئ العربي، ط١، ١٩٨٥م)، ص٧١.

الإله، أو لا حاجة به إليه!"[1]. والحقيقة "أن المتأمل في المنظومات التعريفية الحداثية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار يجد أنها تنطوي على كامنٍ فكري جوهري بدايته إعلان استقلال الإنسان واكتفاؤه بذاته، ونهايته الوصول إلى تأليهه"[2].

فالغاية إذاً من الدعوة إلى مركزية الإنسان هو أن يصبح الإنسان سيد الطبيعة كما قال ديكارت[3].

جـ النقد:

هو السمة الثالثة للفكر الحداثي وتقوم على مُسَلَّمة أن كل شيء يقبل النقد، وهذه السمة يقصد بها:

أولاً- حتمية النقد، بمعنى أن طريق المعرفة اليقينية لا يمكن أن يتحصَّل عليها الإنسان إلا من خلال إعمال النقد، وهذه الفرضية منبثقة من فكرة (الشك المنهجي[4]) التي أعلنها ديكارت الملقب بـ"أبي الحداثة".

ثانياً- شمول النقد، وهي تعني: أن كل شيء يقبل النقد ويمكن إجراء النقد عليه ولو

(١) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة سلسلة حوارات لقرن جديد**، (بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م)، ص ١٧.

(٢) سعيد بن ناصر الغامدي، **الاتجاهات الحداثية العربية**، بحث منشور على موقع الشبكة الإسلامية على الإنترنت: www.islamweb.net، آخر مشاهدة ١/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٣) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٤٤.

(٤) أسهم ديكارت في الشك المنهجي حيث استهدف في شكه الوصول إلى اليقين، والقول بالعجز عن تحصيل أي معرفة تتجاوز حدود الظواهر، وأسباب الشك عند ديكارت تلزم أن نضع موضع الشك جميع الأشياء بقدر الإمكان. الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١٢٩٣

كان مقدَّساً[1]، وذلك أن النقد في حدِّ ذاته قيمة بغض النظر عن الغاية وطبيعة الموضوع، فحينها لا يكون للدين ولا للقيم والأخلاق حصانة من تسليط معاول النقد.

وهذه السمة تتيح للتيار الحداثي ممارسة نقد موسع لجميع النصوص الدينية بما فيها النص القرآني الكريم، وهذه هي إحدى غايات النقد في الفكر الحداثي، وهكذا كما يرى الحداثيون "يمكن قراءة النص القرآني قراءة تحوله من مجرد أداة للسيطرة إلى مجال لإمكان الكشف والمعرفة"[2].

د. القطيعة المعرفية:

مصطلح القطيعة المعرفية[3] يعني: أنَّ كل العقائد والانتماءات والثقافات التقليدية، هي أساطير وخرافات ومختلقات بشرية، ولذلك تعتبر الحداثة أن من أهم مستلزمات الانتقال من هذه الأوساط المعرفية التاريخية، هو تدميرها وتجاوزها، ووصم القائمين عليها بأنهم يعيشون في عالم متخلف متأخر[4].

---

(١) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص٤٥.

(٢) علي حرب، **نقد النص**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٠م)، ص٢٤.

(٣) القطيعة المعرفية (أو الإبستمولوجية) مصطلح ظهر على يد الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (١٨٨٤-١٩٦٢م)، ليشير إلى تخلّي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان. انظر: هاشم صالح، **مخاضات الحداثة الإبستمولوجية**، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٨م)، ص٢٣.

(٤) رفع الثائرون في الثورة الفرنسية شعار "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قِسّيس"، وذلك في إشارة إلى الثورة على كل قديم وعلى كل ما هو ديني.

فماكس ويبر[1] يرى "أنَّ الحداثة هي فصم الائتلاف والوحدة بين السماء والأرض؛ مما يخلي العالم من وهمه ويلغي سحره"[2].

ويقول أيضاً أحد قادة الفكر الحداثي: "لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسةً علمية موضوعية، لا بد له قبل كل شيء أن يعي ضرورة القطيعة، وأن يقدم عليها"[3].

ثم يقول ذاك الكاتب: "إن أوروبا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون، منطقاً في الفكر والسلوك ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله، ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنهجه بدورها فتحيا، أو أن ترفضه فتفنى"[4].

بل إنَّ الكاتب الحداثي زكي نجيب محمود يصرح بأن "هذا التراث فقد مكانته في عصرنا لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الله والإنسان، في حين أن محور العلاقة في عصرنا هذا تدور بين الإنسان والإنسان"[5].

وتعد القطيعة مع التراث من أهم معالم الفكر الحداثي، فكتابات الحداثيين "تحفل بقاموس كامل من المصطلحات الدالة على القطيعة التامة كالتقويض والتدمير، أو الدكِّ

---

(١) ماكس ويبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) هو أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، واشتهر بأنه أحد المفكرين الذين انهمكوا في تحليل ظاهرة الحداثة وكيفية نشوئها وتشكلها وسيطرتها على المجتمعات الصناعية المتقدمة. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١٠٥٢.

(٢) المسيري، **العالم من منظور غربي**، ص٣٥..

(٣) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، (بيروت: دار الحقيقة، ط١، ١٩٧٠م)، ص٥٦..

(٤) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص٦٦.

(٥) وطفة، **مقاربات بين مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، ص٩٥-١١٨.

والنسف، أو الجبِّ والاستئصال، أو التصفية والإبادة، وسواها من الاستعارات الخادعة في قراءة العلاقة بين الماضي والحاضر أو بين الحاضر والمستقبل "[1].

إنَّ هذه الملامح الثقافية مجتمعة هي التي تشكل الرؤية الفكرية لدى التيار الحداثي في العالم عامة، وفي العالم الإسلامي خاصة، وهي المنطلقات التي اعتمدها تيار الحداثة في العالم الإسلامي اليوم في تعامله مع القرآن الكريم، متجاهلاً بيئة هذه الظاهرة، وأسباب نشأتها، وظروفها الثقافية الخاصة، وهو الأمر الذي أفرز مشاكل جمة على صعيد الفكر الإسلامي، نحصد اليوم قطافها المر، ونتجرعه فكراً أجاجاً لا سائغاً ولا مستساغاً.

---

(١) حرب، **نقد النص**، ص٤٢.

المبحث الثاني
معالم منهج الحداثيين في تفسير القرآن

أولاً ـ الإسلام والحداثة

لا تعد الحداثة وليدة البيئة العربية ولا هي نبتٌ نبتَ في أراضيها، وإنما هي منتجٌ مستوردٌ من ديار الغرب، وقِطافُ العقل الغربي الذي أنهكته معاركه التاريخية مع الدين وسلطة الكنيسة.

ولقد انتقل إلينا مفهوم الحداثة من ذلك العالم بفعل عوامل عديدة أملتها الظروف التاريخية التي عاشتها الأمة العربية بعد سقوط الخلافة الإسلامية؛ إذ تسببت مجموعة الهزائم المتلاحقة، والانتكاسات السياسية، وحالة التردي العربية في إثارة كمٍ من التساؤلات الملحة عن أسباب هذا السقوط المدوي لأمة الحضارة والريادة من قمة الهرم إلى قاع السفح.

وقد حاول العديد من المفكرين الإسلاميين في حينها الإجابة عن هذه التساؤلات العديدة بدءاً من الكواكبي[1]، وجمال الدين الأفغاني[2]، ومروراً وليس انتهاءً بمحمد

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، (١٨٥٤-١٩٠٢م)، سوريٌّ مصلح، وعالمٌ من علماء الاجتماع، له كتاب طبائع الاستبداد، وفيه جمع آراء المصلحين، وبين أن الدين يصبح مصدرا للاستعباد إذا جعلناه دين كهانة، وأن العلم الذي يخشاه الغرب هو العلم الذي يعرفنا بحقوقنا. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١١٢٣.

(٢) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨م-١٨٩٧م)، ولد بأفغانستان، وكان يحث على الإصلاح ويؤمن بعقلانية الإسلام ورسالته الحضارية، أصدر مجلة العروة الوثقى، ومقالاته فيها كانت تشع بالحكمة والفلسفة

عبده[1] ومدرسته الفكرية، فهؤلاء جميعاً حاولوا استلهام التراث، واستنطاق التاريخ لاكتشاف معالم النهضة، والسبيل إلى القيادة من جديد.

والتاريخ الحديث يشير إلى أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين توجهت محاولات العلماء والمفكرين لقراءة القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتاريخ الإسلامي قراءة معاصرة تسترشد بها في بناء مشروع النهوض بالأمة، والانعتاق من حالة الضياع والتأخر الذي تحياه الأمة، فكانت أطروحات محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا[2] ومحاولاتهم التوفيق بين النص الشرعي وبعض القضايا الفكرية للحضارة الغربية[3]؛ إلا أن هذه المحاولات في قراءة النص الشرعي ظلت في إطار المنظومة المعرفية لعلماء الأمة، مستخدمة للأدوات العلمية التي اتفق عليها جمهرة العلماء، ومارسوها في تفسير الآيات القرآنية.

وإنهاض الهمم. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج١ ص٤٦٩.

(١) محمد عبده (١٨٩٤م-١٩٠٥م)، عالم أزهري مصري، تقلد الإفتاء وكان تلميذاً للأفغاني، يعد من رواد التنوير، ودعوته تميل إلى العقلانية وتحرير الفكر من التقليد. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص١٢٥٠.

(٢) محمد رشيد رضا (١٨٦٥م-١٩٣٥م)، إسلامي من دعاة الإصلاح، يؤمن بأن مقاصد الدين تقوم على تصحيح العقائد وتهذيب الأخلاق، أصدر مجلة المنار، وله تفسير لم يكمله هو تفسير المنار طبق فيه رؤاه ونظرياته في الإصلاح. انظر: الحفني، موسوعة **الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ١٢٤٩.

(٣) انظر: محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٧٩م)، ص٥٠ وما بعدها.

وعلى الرغم من كل النقد الذي يُوجه لتلك المدرسة برمتها إلا أنَّ أحداً لا يُنكر أن المحاولات الإصلاحية لم تتجاوز الأصول والثوابت العقدية والشرعية للأمة، وأنها ظلت مشدودة إلى وتر العودة بالأمة إلى مدارسة القرآن والسنة مدارسة تفتح مدارك العقل، وتهدي الأمة إلى الدواء الناجع، فالمشروع الإصلاحي الذي نادى به الأفغاني وتلامذته من بعده لم يخرج عن إطار الهوية الإسلامية.

أ- كيف وصلت الحداثة إلى الفكر الإسلامي:

كانت الحضارة الغربية في أوج فتنتها بعد سقوط الخلافة الإسلامية، وكانت أفكار فلاسفة النهضة تغزو العالم الإسلامي، وتؤثر في روح الجيل وعقله، ومن طبائع الأشياء أن يقلد المغلوب الغالب في غاشية من الضعف والانبهار، وأن يُرى أثر ذلك في الفكر والسلوك والأخلاق.

ولقد حاولت خطط الاستعمار استثمار هذه الحالة النفسية لدى الأمة عبر العديد من الخطوات المهدفة[1]، والتي كان من أهمها على الإطلاق برامج التغريب والبعثات الجامعية؛ حيث ساهمت هذه البرامج في تسلل مفاهيم الحداثة إلى العالم الإسلامي في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، فقد تم من خلالها توجيه المبعوثين من دول العالم الإسلامي توجيهاً أدبياً، أو فلسفياً، أو تربوياً، تلقوا فيه أصول البحث في التاريخ الإسلامي، والفكر الإسلامي

---

(١) انظر: محمد السيد الجلنيد، **الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية**، (القاهرة: دار قباء، ط١، ١٩٩٩م)، ص١١١-١١٨.

عن قادة الاستشراق الغربيين[1].

والحقيقة أن هذه الخطة كانت ذات أهداف مزدوجة، وهي أهدافٌ "تتلخص في تطوير الإسلام نفسه وإعادة تفسيره، بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية، وغير متعارض معها على الأقل، بدل أن يبدو معارضاً لقيمها وأساليبها"[2].

ومن المعلوم تاريخياً أنه منذ عودة بعض هؤلاء المبتعثين من ديار الغرب برزت محاولاتٌ جديدة لدراسة القرآن الكريم وقراءة النص القرآني قراءة جديدة تعتمد المناهج الغربية الحديثة في تفسير بعض القضايا القرآنية، وظهرت تطبيقات هذه الدعاوى في مجال القصص القرآني ابتداءً كما في مؤلفات طه حسين[3]، وأمين الخولي[4]، ومحمد أحمد خلف الله[5]، علماً أن تلك الأطروحات في حينها لاقت صدوداً كبيراً من علماء الأزهر الشريف ومجموع الأمة.

---

(١) حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، ص٤١.

(٢) حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، ص٤٧.

(٣) طه حسين (١٨٩٩-١٩٧٣م)، أديب مصري من دعاة التغريب، تتلمذ على يد دوركايم في فرنسا، ونادى بجعل الحضارة الغربية أساساً للنهضة والتغيير، وأهم كتبه كتاب الشعر الجاهلي، والذي رأى فيه أن الشعر الجاهلي شعر مصطنع. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج٢ ص٨٤٣.

(٤) أمين الخولي (ت ١٩٦٦م) أحد روّاد المدرسة الحديثة في التفسير في مصر، وهو من أصحاب دعوة قتل القديم بحثا حتى يكون للتجديد جدوى، وكان متأثراً بالفلسفة اليونانية ومهتماً بها. انظر: الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج١ ص١٨٩.

(٥) صاحب الكتاب الشهير (الفن القصصي في القرآن)، والذي كان أطروحته لنيل درجة الدكتوراه وقد رفضتها لجنة المناقشة عام ١٩٤٧م، لما تضمنته من أفكار خطيرة حول أصل القصص القرآني، والكتاب مطبوع.

إلا أنه مع نهاية الستينيات بدأت الموجة الثالثة مع نفرٍ من بني جلدتنا[1] أغربوا وباعدوا وارتأوا الحل فيما انتهجه الغرب من القطيعة المعرفية مع الدين، وتراث الأمة، وهم نفرٌ تلقى غالبهم تعليمه أيضاً في الجامعات الغربية، وتأثروا في دراستهم وثقافتهم بأصول الفكر الحداثي الذي نشأ في الغرب.

لقد نادى هذا التيار الجديد بإصلاح العقل المسلم، وآليات التفكير، مؤكدين على اختزال مشكل التأخر، وسبب التخلف في عاملٍ واحد هو التراث الإسلامي، وذلك في اقتفاء عجيب للمستشرقين حذو القُذة بالقُذة؛ مصداقاً لقوله ﷺ: ((**لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جُحر ضَبٍّ لسلكتموه**))، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى قال: ((**فمن؟**))[2].

أما انطلاقة هذا التيار الحداثي الجديد فكانت من الإيمان بضرورة استنبات المشروع

---

(١) قال حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِن شَرٍّ، قَالَ: ((**نَعَمْ**))، قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِن خَيْرٍ، قَالَ: ((**نَعَمْ وَفِيهِ دَخَنٌ**)). قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ، قَالَ: ((**قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ**))، قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ. قَالَ: ((**نَعَمْ دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا**))، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صِفْهُمْ لَنَا. قَالَ: ((**هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا**)).
أخرجه الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح الجامع**، تحقيق: مصطفى البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م)، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، حديث رقم (٦٥٥٧).

(٢) أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب بدء الخلق، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (٣٤٥٦). والإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الصحيح المسند**، (بيروت: دار إحياء التراث)، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الاختلاف في القرآن، رقم (٢٦٦٩).

الحداثي الغربي في البيئة المسلمة، والسعي لجعل المجتمع الغربي نموذجاً نستقي منه قيمنا ومفاهيمنا حول جميع قضايا الحياة وذلك للارتقاء بواقع العالم العربي.

ولئن نادى الأفغاني ومن لف لفه بإعلاء مكانة العقل، فإنَّ الحداثيين العرب الجدد قد أبعدوا النجعة؛ إذ طالبوا بحاكمية العقل على النقل، ثم نادوا بإلغاء سلطة النقل وإطلاق سلطة العقل مطلقاً دون قيد ولا شرط، وتحكيمه في بيان سبيل النهوض للأمة[1].

ب- أثر الفكر الحداثي على الفكر الإسلامي:

سعى التيار الحداثي لتقديم مشاريع للتعامل مع القرآن الكريم ودراسته من حيث تاريخه وعلومه وتفسيره. بيد أنَّ هذه المشاريع لدراسة القرآن من الجوانب السابقة تعتمد كليةً على مناهج وآليات غربية في دراستها وتعاطيها مع النص القرآني الكريم؛ ولعل أهم الذين تقدموا بتلك المشاريع محمد أركون[2]، وهو ينحو منحى القراءة التفكيكية للنص الديني للوصول إلى الكشف عن (اللا مُفَكَّر فيه[3]) في نص القرآن الكريم، مستعيناً بمنهج الحفر

---

(١) انظر: منظومة الكتب التي ألفها محمد عابد الجابري في نقد العقل، وتكوين العقل، ومكانة العقل، وهي بمجموعها تدعو لتعامل جديد مع العقل يرتكز على الأفكار الغربية في نظرتها للعقل.

(٢) محمد أركون باحث ومفكر جزائري، (١٩٢٨م-٢٠١٠م) وعُين أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون سنة ١٩٦٨م بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، يشغل ومنذ سنة ١٩٩٣م منصب عضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن، له مؤلفات عديدة، ويدعو لدراسة القرآن دراسة نقدية عبر المناهج الغربية. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٢٦.

(٣) اللا مفكر فيه: مصطلح يقصد به في اصطلاح الحداثيين كل ما هو خارج عن إطار البحث والتفكير،

الأركيولوجي[1]، والمنهج التاريخي في قراءة ودراسة نص القرآن الكريم، وكل ما أنتجته علوم الإنسان والاجتماع، رافعاً لواء القطيعة المعرفية، داعياً إلى ما يسميه الانثربولوجيا الدينية[2].

ومنهم أيضاً عبد المجيد الشرفي التونسي أستاذ الفلسفة في الجامعة التونسية ذو الأصول الفكرية الماركسية، وهو يعتمد في قراءته للنص على نتائج منهج دراسة الأديان الذي أصبح علماً مستقلاً.

ومحمد عابد الجابري[3]، صاحب مشروع نقد العقل العربي، والداعي إلى قراءة جديدة

وكل ما هو مسكوت عنه لأسباب سلطوية عقدية. حرب، **نقد النص**، ص٦٣.

(١) منهج أسسه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، ويعني دراسة الأسس الأولى الخاصة بالبناء الثقافي لعصر من العصور، وهدفه إعادة النظر في كل ما هو سائد من حقائق ومسلمات في الفكر الأوروبي، لاعتقاده بأن كل معرفة في عصر من العصور مدينة بمضامينها للمجموع العلمي الذي تظهر فيه. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٤٢٨.

(٢) منهج يقوم على الدراسة الفلسفية للإنسان ومكانته في الكون وتتعامل مع الإنسان ككائن تاريخي زمني. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٦٨.

(٣) محمد عابد الجابري (ت ٢٠١٠م) مفكرٌ مغربي، وأستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في جامعة الرباط. حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة سنة ١٩٦٧م، ثم دكتوراه الدولة سنة١٩٧٠م من كلية الآداب. عمل أستاذ فلسفة ثم عضو مجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية، حمل الجابري عدداً من المشاريع الفكرية، صاحب صدورها جدلاً ونقاشاً لم يتوقف حولها، فكانت "ثلاثية نقد العقل العربي" والتي تكونت من ثلاث إصدارات رئيسية كانت باكورة أعمال الجابري، أعطى فيها للعقل دوراً محورياً في إعادة قراءة العقل العربي، تلك الإصدارات الثلاث هي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي. انظر: الحاج، **الموسوعة الميسرة**، ص١٧٢.

للتراث، ينسجم فيها مع منطق العقل والواقع.

وفي مصر برز حسن حنفي[1] الذي طرح مشروعه الضخم (من العقيدة إلى الثورة)، وهو محاولة لإعادة تفسير المفاهيم المتعلقة بالعقيدة مثل: (الله، والغيب، والدين) بتفسير جديد؛ لِبَثِّ روحٍ عصرية تحمل روح الثورة والتغيير.

وكذلك برز حامد نصر أبو زيد[2] ومشروعه الفكري في إعادة قراءة النص الديني قراءة تاريخية مستعيناً بمنهج الهرمنيوطيقا (التأويلية)[3]، ثم جمال البنا في مشروعه (تثوير القرآن)، والذي انتهج فيه مرجعية في تفسير النصوص القرآنية الكريمة تعتمد إخضاع النقل للعقل لدرجة أدت إلى إلغاء النقل.

---

(١) حسن حنفي حداثي مصري، كان رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. له سلسلة كتب منها: موقفنا من التراث القديم، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، وله مشروع فكري يعمل عليه، يقوم على تثوير التراث وتجديده، وذلك عبر قراءته للتراث قراءة يسارية تنحاز إلى حكم العقل، وحقوق الإنسان، وفقه العدالة. انظر: الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٢٠٨-٢١٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، أكاديمي مصري، ولد عام ١٩٤٣م، نال الدكتوراة عن دراسة في تأويل القرآن، فاز بجائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر من أجل مشروعه إعادة قراءة معاني القرآن قراءة مستقلة عن التفسير التقليدي، له عدة كتب حول القرآن. انظر ترجمته على موقع ابن رشد على شبكة الانترنت: http://ibn-rushd.org، آخر مشاهدة١/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٣) يأتي تعريف هذا المصطلح لاحقاً في المناهج النقدية الغربية.

وفي سوريا برز الطيب التيزيني[1] في مشروعه إعادة قراءة النص الديني من خلال دراسة الوضعية الاجتماعية المرافقة لنزول النص، والاعتناء بتاريخ النص في محاولة لتفسيره تاريخياً، متأثراً بثقافته الماركسية، ومعتمداً الرؤية الماركسية في تفسير التاريخ، وقراءة المجتمعات من خلال الصراع الطبقي[2].

أما محمد شحرور[3] فقد اعتمد في قراءته للنص القرآني على المنهج اللغوي في تفسير المفردات القرآنية تفسيراً يتفق وقناعاته الماركسية وينسجم مع خلفيته اليسارية، دون الاعتناء بالسياق القرآني للكلمة، وهو يهدف من ذلك إلى تفسير الكليات الدينية (الدين، الإسلام،

---

(١) البروفسور الطيب تيزيني ولد في حمص سنة ١٩٣٤م، بدأ دراسته في حمص وتخرج في ألمانيا حاملاً الدكتوراه في الفلسفة سنة ١٩٦٧م أولاً، والدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً سنة ١٩٧٣م. عمل في التدريس في جامعة دمشق، وهو عضو جمعية البحوث والدراسات، جرى اختياره واحداً من مائة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام ١٩٩٨م، من قبل مؤسسة concordia الفلسفية الألمانية الفرنسية، وله مؤلفات عديدة تزيد عن عشرين كتاباً. عن موقع منتدى الشام الثقافي على شبكة الانترنت: www.al-sham.net، آخر مشاهدة ٢٠/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) سليمان الضحيان، **المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي**، مقالة على موقع ملتقى ابن خلدون، www.ebn-khaldoun.com، تاريخ آخر مشاهدة ١٣-١-٢٠١٠م

(٣) محمد ديب شحرور ولد في دمشق سنة ١٩٣٨م، أستاذ دكتور في الهندسة المدنية في جامعة دمشق، مؤلف ومنظر لما أطلق عليه القراءة المعاصرة للقرآن. بدأ كتاباته عن القرآن والإسلام بعد عودته من موسكو سنة ١٩٩٠م، أصدر أول كتبه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" والذي أسقط فيه النظرية الجدلية على القرآن الكريم. انظر: ناصر يونس صبرة، **كتاب "الكتاب والقرآن" دراسة ونقد**، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير)، ص٢-٣٠.

الرسول، النبي) بتفسير لغوي جديد، لاستنباط معاني جديدة من هذه الكليات، بغية تفسير المسائل العقدية، وتوجيه الكثير من الأحكام الشرعية توجيهاً جديداً[1].

ثانياً- الحداثيون والقرآن

أ- اهتمام الحداثيين بالقرآن الكريم:

يسترعي انتباه الباحثين في الحداثة تلك العناية التي يوليها التيار الحداثي للنص القرآني، مما يدفع إلى التساؤل عن مسوغ هذه العناية، وعن السبب لهذا الاهتمام الشديد من قبل الحداثيين بالقرآن وعلومه وتاريخه والتفاسير التي كتبت حوله.

ويبدو هذا التساؤل مشروعاً ومنطقياً إذا أدركنا أن غالب رجالات التيار الحداثي من أشد الناس بعداً عن التخصصات الشرعية أو الدراسات الإسلامية، بل إن معظمهم قضى شطراً طويلاً من حياته في اهتمامات بعيدة عن الثقافة الإسلامية، ثم ومن دون مقدمات توجهوا ليخوضوا في قضايا شرعية ولغوية لا يقدر عليها إلا الجهابذة من العلماء المختصين، فهل لهذا الاقتحام لعالم القرآن من دوافعَ وأسباب؟!.

لعل الجواب عن هذا التساؤل يبدو واضحاً إذا استحضرنا أن القرآن الكريم يعد المدرسة الحقيقية لتشكيل العقل المسلم، وبناء تصوراته حول الكون والحياة ووظيفة الإنسان،

---

(١) من ذلك مثلاً ما ادعاه شحرور أنَّ الله ﷻ لا يستطيع -حاشا لله- أن يعمل في هذا الكون إلا من خلال القوانين المادية، وما ادعاه أنَّ عالم الآخرة عالم مادي، وجعله العلاقات بين الإنسان وغيره علاقات مادية فحسب. انظر: محمد شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، (دمشق: دار الأهالي، ط٧، ١٩٩٧م)، ص٢٣٦، وص٢٤١، وص٢٦٨.

وهو الذي تستقي منه الأمة المسلمة صوابها وهديها، وتستبين به خُطاها وخطأها إذا هي ضلت الطريق، وهو الحاكم على استقامة سيرها، وصحة مفاهيمها، ومعتقداتها.

فلا غرو إذاً أنْ يكون القرآن الكريم أحد أهم العقبات المعرفية التي تقف عائقاً أمام تحقيق المشروع الغربي في التغريب والإفساد، لما يتمتع به من دورٍ ذي تأثيرٍ مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي(1).

وقد أدرك التيار الحداثي عظم مكانة القرآن عند المسلمين، ومركزيته في البناء المفاهيمي والقيمي لدى المسلم، فهو مصدر التصورات وأساس صحتها؛ لذا عمد الحداثيون إلى إعمال معاولهم في القرآن، منطلقين في تحديد مقدمات مشروعهم من تجربة الغرب في الخروج من عصور الانحطاط، والتي قامت على مراجعة الموقف من قدسية النص الديني: التوراة والإنجيل، وهي المراجعة التي أفضت للخروج من عصر الانحطاط الأوروبي إلى عصر التنوير والحداثة، ثم أقحموا هذه التجربة في عالم القرآن والسنة وطالبوا بأثرٍ منها بمراجعة الموقف من القرآن الكريم وإعادة قراءته على ضوء المناهج النقدية التي استخدمها الغربيون في نقد النص الديني عندهم، ففي حين أن جذر المشكلة كان مختلفاً جملةً وتفصيلاً فإن الحداثيين قاموا في عملية تقليد عمياء بنقل القضية بكل آثارها الفوضوية والتدميرية إلى ساحة الفكر الإسلامي.

---

(1) يصف نصر أبو زيد القرآن بأنه "هو النص الأول والمركزي في الثقافة الإسلامية، وهو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة، وهو الذي يؤسس الدين والتراث"، لذا لابد من "الانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا". انظر: نصر حامد أبو زيد، **النص السلطة الحقيقة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م)، ص١٦ وما بعدها.

وفي الأسطر التالية محاولة لتسليط الضوء على الموقف الحداثي من القرآن الكريم.

ب- موقف الحداثيين من القرآن الكريم

تعامل الحداثيون مع المرجعية الشرعية والفكرية للأمة المسلمة بنفس المنهجية التي تعامل بها العقل الغربي مع المرجعية الدينية، وقد أشرنا سابقاً إلى أن الدوافع التي صاغت الموقف الغربي تختلف جملةً وتفصيلاً عن طبيعة المشكل الذي يواجه العقل المسلم. ففي حين يحتاج المسلمون اليوم إلى إحياء القرآن ومعانيه في عالمهم لينهضوا معه من جديد، فإن الغرب ما كان له أن يبدأ نهضته لو ظل مكبلاً بأساطير الإنجيل، وهرطقات الكنيسة.

لكنَّ الحداثيين في إغفال متعمد للتاريخ والحقيقة يرفعون راية الإصلاح الغربي بكل حيثياتها في عالم القرآن، لذا فقد ارتكز التيار الحداثي في منهجيته في التعامل مع القرآن الكريم على محورٍ غربي ومرتكزٍ مستورد ألا وهو التحرر من سلطة النص القرآني.

إنَّ هذا الاصطلاح اصطلاح غربي بامتياز[1]؛ ذلك أنَّ النصُ القرآني نصٌ له قداسته بنسبته إلى الله ﷻ، فهو الحق المطلق الذي لا ريب في معانيه أو مقرراته أو شرائعه مما يترتب على ذلك وجوب الإيمان به والتصديق بكلماته والانقياد التام لأوامره.

هذه المفاهيم يُعبِّر عنها الحداثيون **بسلطة النص**، ولكون أي محاولة منهم في سبيل إلغاء مقررات ومفاهيم هذا النص لا تجد لها أي قبول في الأوساط الإسلامية بسبب القداسة والأحقية التي يتمتع بها كتاب الله ﷻ، كان لا بُدَّ من انتهاج خطة زعزعة سلطان النص

---

(١) السلطة: مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به لفرد أو لنسق من وجهات النظر. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٢٤٨.

القرآني ابتداءً ليسهل من ثَمَّ تمرير كل الفكر الحداثي الجديد.

وفي الأسطر القادمة نبين بالتفصيل طبيعة هذا المحور المنهجي، وماهية أدواته التي انبنى عليها المنهج الحداثي برمته في التعامل مع النص القرآني المقدس.

جـ آليات التحرر من سلطة النص

إن **التحرر من سلطة النص القرآني** هو المدخل الذي ولج منه المشروع الحداثي في تفكيك النص القرآني والتخلص منه مضموناً ومعنى، فالمشروع الحداثي يدرك جيداً قوة النفوذ الذي تتمتع به الآيات القرآنية الكريمة في عقل المسلم وحسه، لذا باشر الحداثيون مجموعة من الخطوات الآثمة في سبيل زلزلة مكانة النص القرآني في عقل الكيان المسلم، والتي كان منها:

١ـ الدعوى بأنَّ القرآن إلهي المصدر بشري التشكيل

تعد هذه الدعوى المدخل الذي بدأ منه التيار الحداثي برنامجه في زعزعة مكانة القرآن الكريم وإزاحته من الموقع الرفيع الذي يتبوأه في نفوس المسلمين، فالقرآن كما يصفه أركون خطابٌ نبوي صيغ بجهدٍ من محمد ﷺ؛ إذ يقول: "إنَّ الخطاب القرآني قد صيغ لغوياً بصفته جهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها"[١]، وبناءً على ذلك فهو "خطابٌ نبوي في المحصلة النهائية صاغه الرسول ﷺ لغوياً صياغة عبر فيها عن معتقده القابع من المخيال، ونسبه من ثم إلى كيانٍ متعالٍ عن الحس هو الله"[٢].

---

(١) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م)، ص١١.

(٢) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٤٥.. هذا الادعاء الفاسد سبق

والوحي في اعتقاد الحداثيين ليس هو مصدر علم النبيّ ﷺ؛ بل هو "تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطّل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوّة خارقة لا يقدر النبيّ على دفعها ولا تتحكّم فيها إرادته"[1].

وعليه فإنَّ القرآن بهذه الصياغة النبوية يفقد أولى خصائصه الكريمة، وهو أنه **كلام الله تعالى المعجز**، ومن ثم يُعدُ كل الذي قيل حول إعجازه بيانياً أو تشريعياً أو علمياً ضربٌ من اللغو الذي لا طائل من ورائه، وهي دعوى تمهد الطريق أمام هدم منهجي منظم لمنزلة القرآن ابتداءً، ثم لفعل القرآن في الحياة انتهاءً.

به المستشرقون، ورردده الحداثيون من بعدهم، فقد أنكر المستشرقون الوحي، وادعوا أن القرآن من تأليف محمد ﷺ، وأنه اكتسبه من غيره، ومن ذلك قولهم: "القرآن ليس من عند الله، محمد هو الذي صنع القرآن"، والحداثيون اليوم هم السهام الجديدة في كنانة الإستشراق، ويؤدون ما عجز عنه الاستشراق بإحيائهم لهذه الشبهات الفاسدة. انظر: فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، (عمان: دار الفتح، ط١، ٢٠٠٠م)، ص١٨٨، وشوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٥م)، ص٤٧. ومحمود حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، (قطر: كتاب الأمة، كتاب رقم ٥، ١٩٨٣م)، ص٨٤.

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١)، ص٤٢. هذه الكلمات والمعاني التي يصف بها الحداثيون الوحي هي عين ما قاله المستشرقون، فقد زعم وات أن "محمداً وجد كلمات بعينها في قلبه أو في وعيه، وقد تفاعل معها بإيجابية، ثم أبلغها لغيره من أصحابه فاستجابوا هم أيضاً لها" ، ثم قال" إنَّ اللاشعور مسألة غير بعيدة تماماً عن فكرة الوحي، أو بتعبير آخر إن وضع اللاشعور أمر مطلوب عند تناولنا للوحي". انظر: مونتجمري وات، **الوحي الإسلامي**، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، بعنوان "الإسلام والمسيحية"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٨م)، ص٢٠٥-٢٠٦.

٢ـ النص القرآني منتجٌ ثقافيٌ محكومٌ بعوامل الزمان والمكان

يدعي الحداثيون أن القرآن نص تأثر بالبيئة الثقافية التي نزل فيها، وتفاعل معها في أفكاره وأحكامه، يقول نصر أبو زيد: "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي"(١).

ثم يقدم شرحه لوصف القرآن بالمنتج الثقافي بقوله: "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"(٢).

وهذه هي الخطوة الثانية في عملية الهدم الممنهج، وهي القول أن هذا القرآن الذي تمت صياغته بشرياً كان محكوماً بالبيئة التي كتب فيها، فهو نصٌ تأثر بطبيعة الزمان والمكان، ومن ثم يصبح القول بعالمية القرآن دعوى لا سند لها؛ إذ أن القرآن منتجٌ ثقافي نبت في بيئة الصحراء، ومجتمع الأعراب، وله أحواله وظروفه الزمنية التي انتهت، ومن ثم لا يحق لأحد أن يطالب بتعميم أحكام القرآن على البيئات المتحضرة مثلاً، وعليه فهذه هي النتيجة الثانية وهي: القول **بمحلية القرآن** وليس عالمية القرآن.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠١م)، ص٨.

(٢) أبو زيد، **النص السلطة الحقيقة**، ص٨٧.

٣ـ دعوى أن القرآن ليس نصاً مقدساً في جوهره

يدعي الحداثيون أنَّ النص القرآني ذو قداسة مصطنعة، وهي قداسة ليست ذاتية ولا حقيقية؛ إذ يدعون أن قداسة القرآن "قداسة مصطنعة تَسَبب بها علماء الإسلام، وتسببت بها عوامل سياسية وثقافية وتلاعبات فكرية، وإن هذه التلاعبات قد كشفها النقد وتبين زيفها فيما يخص التوراة والإنجيل، أما بالنسبة للقرآن فإن هذا لم يحصل بعد فلا يزال كتاباً مقدساً يحتوي على مساحة كبيرة من اللامُفَكَّر فيه"[1].

وهذه القداسة قداسةٌ متأخرةٌ في العمر الزمني عن زمن وجود القرآن فهي "صنيع العلماء الذين تضافرت جهودهم لتلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محواً، والذين قدموا القرآن لكي يُتلى ويُقرأ ويُعاش، وكأنه الكلام الأبدي المُوحى به من قبل إله متعالٍ"[2].

ثم يدعي الحداثيون أنَّ هؤلاء العلماء عمدوا إلى إلغاء التواريخ والأسماء بهدف نزع صفة التاريخية عن القرآن: "وهكذا مُحيت التواريخ، وأسماء الأماكن، وأسماء العلم، والأحداث الفردية من الآيات، لنزع الصفة التاريخية عنها"[3].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م.)، ص١١٦.

(٢) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٩م)، ص١٤٦.

(٣) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (لبنان: المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م)، ص٣٧.

وينبني على هذه الدعوى **نزع هالة القداسة عن القرآن** مما يؤدي إلى التعامل مع القرآن على أنه ليس كلاماً آتٍ من عند الله ﷻ، وإنما على أنه حدثٌ واقعيٌ تماماً كوقائع الطبيعة، أو أنه نصٌ لغوي دون أي اعتراف بصفته الإلهية "لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكّر كون النص منتجاً ثقافياً، ويعكر الفهم العلمي له. ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكان، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي، لأنَّ كل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"[1].

وهذه الخطوة الثالثة دليل آخر على الكذب والبهتان الذي يتصف به التيار الحداثي، فالقول بأنَّ قداسة القرآن فعلٌ اقترفه علماء الإسلام ليرغموا الناس على التعامل مع ما فيه بالتصديق المطلق والتسليم التام إنما هو قولٌ مفترى، فالقرآن هو كلمات الله ﷻ التي تنزل بها الروح الأمين، وقد شهدت الأمة هذا التنزل الكريم من السماء، ورأت آثار الوحي فئامٌ من الناس لا تعد ولا تحصى من مجموع الأمة، وتناقلت الألسن حال النبي ﷺ في تلقيه للوحي ووصفوا نقله المباشر لكلمات الله ﷻ، فهي إذن قداسة نالها القرآن الكريم؛ لأنه كلمات الله الموحى بها إلى نبيه ﷺ، إلا أنَّ الحداثيين وفي تزوير مكشوف للحقائق يدَّعون الدعاوى دون أي دليل أو برهان.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م)، ص٢٤.

٤ـ دعوى أن النص القرآني نص غير مكتمل

يثير الحداثيون مشكلة أخرى حول النص القرآني الكريم، وهي اكتمال النص القرآني، إذ يطعن التيار الحداثي في عملية جمع القرآن، ففي الكثير من كتاباتهم يؤكدون على هذه المسألة، ويستندون على أحاديث ضعيفة في تقرير نتائج خطيرة وهي: أن القرآن تعرض لعملية جمع متأخرة أقصيت فيها العديد من الآيات والقراءات، ونسيت فيها آيات أخرى، وضاع بعض من القرآن في عملية الجمع لأسباب تاريخية وسياسية، فيدعون: "أن النبي كان قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته"[1]، وليس جميع القرآن.

ثمَّ يدعون أن "التراث المنقول يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور قد سُجل كتابةً فوراً على جلود الحيوانات، وأوراق النخيل، أو العظام المسطحة"[2]، أي "أن البعض الآخر لم يكتب فوراً وتم ضياع بعضه"[3].

كما يدَّعون أن عملية تدوين القرآن الكريم قد بدأت في عهد عثمان ﷺ في جو مشحون بالفوضى والقهر السياسي، فعثمان وحده من اتخذ "قراراً نهائياً بتجميع مُختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً، والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول، وأنه

(١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، (لبنان: دار الساقي، ط٤، ٢٠٠٧م)، ص١٩٠.

(٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٨٨.

(٣) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص ٨٥.

كانت هناك آيات لم تكن معروفة من لدن الجميع، وأن زيد بن ثابت استدرك بعضها"[1].

ويزيد الحداثيون القول افتراء بأنَّ عمل عثمان ﷺ أدى إلى "تشكيل نص متكامل فُرض نهائياً بأنه المصحف الحقيقي لكل كلام الله"[2] أي بعد موت النبي ﷺ ببضع سنوات راح عثمان يُشكل نسخة رسمية للوحي- المصحف-"[3].

إنَّ هذا الكلام السابق فيه من الافتراء على تاريخ جمع القرآن الكريم الشيء العظيم؛ إذ أثبت الواقع التاريخي والآثار الصحيحة أنَّ القرآن كلَّه كان مكتوباً في عهد النبي ﷺ في الرقاع والجلود وعسب النخيل[4]، وأنَّ النبي ﷺ كان له كَتَبَةٌ للوحي يوكِل إليهم كتابة ما يتنزل من الوحي مباشرة ودون تأخير[5]، وأنَّ عدد الذين حفظوا القرآن الكريم في صدورهم كان أكثر

---

(١) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٤١..

(٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٨٨.

(٣) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص١٩٠.

(٤)هذا الادعاء الكاذب يرده ما ورد في الصحاح من أن النبي ﷺ مات "والقرآن مكتوب على الرِّقَاع، وَالأَكْتَافِ، وَالْعُسُبِ، واللخاف، والأضلاع، والأقتاب، والأَلواحِ، وقطع الأديم، والكرانيف". انظر: البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ من الرأفة، رقم (٤٦٧٩).

(٥) ورد أن "النبي ﷺ اتخذ كتاباً للوحي من الصحابة، فإذا نزلت آية دعا إليه من يثبتها كتابة، فعن عُثْمَانَ بن عَفَّانَ ﷺ قال: (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مِمَّا تَنَزَّلُ عَلَيْهِ الآيَاتُ فَيَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ لَهُ، وَيَقُولُ لَهُ: ضَعْ هَذِهِ الآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا)". أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، (بيروت: دار الفكر)، كتاب الصلاة، باب من جهر بها، رقم (٧٨٦). وهي كتابة تخضع للتدقيق والتثبت فعن زيد بن ثابت ﷺ أنه قال: (كنت أكتب الوحي عند رسول الله ﷺ وهو يملي عليَّ فإذا فرغت قال ﷺ: ((**اقرأه**))،

من أن يُحصى في زمن النبوة وما بعدها[1]، فما مات النبي ﷺ إلا وقد جُمع النصُّ القرآنيُ كاملاً في الصدور بحفظه وأُثبت في السطور من خلال كتابته.

كما أنه من المعلوم تاريخياً أنه بعد وفاته ﷺ تصدى أبو بكر ﷺ ومن حوله من الصحابة لمهمة رعاية النص القرآني، فجمعوا القرآن وفق أدق طرق التوثيق فكتبوه في صحف بقيت إلى عهد عثمان ﷺ، فلما تولى عثمان ﷺ الخلافة بعد عمر ﷺ أخذ تلك الصحف ونسخها ليوزع منها نسخاً على الأمصار بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وبعد أن تناهى إلى سمعه ﷺ أنه قد حدث اختلاف بين الناس في قراءة كتاب الله ﷻ، هبَّ الخليفة الثالث ﷺ لكتابة مصحف إمام يمثل المرجعية التي لا خروج عنها، مستعيناً بمن حوله من الصحابة بعد مشورتهم وأخذ الإجماع منهم على ذلك.

ثم بعد الانتهاء من تلك الكتب وزع نسخاً من ذلك المصحف على الأمصار، وأرسل مع كل مصحف من الحفاظ من يعلم الناس قراءة كتاب الله ﷻ حتى لا يختلفوا.

فما عمَلُ عثمان ﷺ إلا محاولة لجمع الأمة على مصحف ومرجع إمام حتى لا تفترق الأمة

فأقرِأُه، فإن كان فيه سقط أقامه ثم أَخرجُ به إلى الناس). أخرجه أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٩٨٣م)، ج٥ ص١٤٢، رقم (٤٨٨٩).

(١) روي عن عُمَرَ ﷺ انه قال: (إِنَّ الْقَتْلَ قَدِ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ بِالْمَوَاطِنِ)، والقراء هم حفظة القرآن وكانوا أكثر من أن يحصوا، وفي كلام عمر ﷺ ما يشير إلى كثرة أعدادهم. أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم (٤٩٨٦).

وتزيغ[1]، والقول بأنَّ جمع عثمان ﷺ هو الجمع الأول للقرآن من المكتوب والمحفوظ قولٌ لا تسعفه الأدلة النقلية ولا العقلية[2].

إنَّ ما سبق من دعوى التيار الحداثي إنما يهدف إلى التشكيك في النص القرآني ووثوقيته،

---

(١) من المعلوم أن القرآن جمع أول مرة على عهد أبي بكر ﷺ، فقد روي عن زيد بن ثابت ﷺ أنه قَالَ: (أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ الْيَمَامَةِ فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عِنْدَهُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ: إِنَّ عُمَرَ ﷺ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ بِالْمَوَاطِنِ فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنْ الْقُرْآنِ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمُرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ قُلْتُ لِعُمَرَ: كَيْفَ تَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. قَالَ عُمَرُ: هَذَا وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِذَلِكَ وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ. قَالَ زَيْدٌ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا نَتَّهِمُكَ، وَقَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَتَبَّعْ الْقُرْآنَ فَاجْمَعْهُ. فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفُونِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنْ الْجِبَالِ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ. قُلْتُ: كَيْفَ تَفْعَلُونَ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ. فَلَمْ يَزَلْ أَبُو بَكْرٍ يُرَاجِعُنِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-، فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنْ الْعُسُبِ وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ حَتَّى وَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ مَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُم عَزِيزٌ عَلَيهِ مَا عَنِتُم**﴾[سورة التوبة:١٢٨-١٢٩]؛ حَتَّى خَاتِمَةِ بَرَاءَةَ، فَكَانَتْ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتَهُ، ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ). رواه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم (٤٩٨٦).

(٢) لم يكن مراد عثمان ﷺ جمع ما ليس مجموعًا، فقد كان القرآن زمن الصديق قد جُمِع، وإنما قصَدَ نسخَ ما كان مجموعًا منه زمن الصديق في مصاحف يقتدي بِها المسلمون. انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرون، (بيروت: دار المعرفة ط١، ١٩٩٤م)، ج١ ص٢٣٥-٣٦. وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (القاهرة: مطبعة حجازي)، ج١ ص٣٩٢.

حيث يسعون للقول بأن هناك "مُشكلة في صحة النص المُشَكَّل في ظل الخليفة عثمان، والنقد التاريخي الخاص به"[1]؛ ويدعون أنَّ ا"لوثائق التي تُفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دُمرت"[2] بفعل قرارٍ سياسي، فالنص القرآني الشفوي دُوّن كتابة في ظروف تاريخية لم "تُوضّح حتى الآن، ولم يُكشف عنها النقاب"[3].

والحداثيون في هذه الدعاوى يكيلون التهم الباطلة للسيرة والصحابة والتاريخ الإسلامي دون دليل يُساق أو برهان يُثبِت، فأين هي الوقائع التاريخية التي تثبت أنَّ هناك وثائق دُمرت أو غُيِّبَت.

كما أننا يجب أن ننبه إلى أنَّ الأمة المسلمة في زمن النبوة والخلافة الراشدة كان فيها من الحفظة لكتاب الله ﷻ ما لا يحصى؛ بل إنَّ الأساس الذي كان يعتمد عليه في نقل القرآن هو النقل والرواية بالسند الصحيح المتواتر الذي لا يتطرق إليه الشك إلى النبي ﷺ، فلئن سلَّمنا جدلاً بأنَّ هناك وثائق تشير إلى قرآن غُيِّب، فإن صدور الناس وتلاوات المساجد منذ زمن النبوة حتى جمع عثمان لتشهد بغير ذلك الإفك والبهتان.

وبناءً على كل تلك المقدمات الحداثية المُضلِّلة ينتهي الجابري إلى نتائج باطلة شرعاً وتاريخاً وعقلاً في كتابه مدخل إلى القرآن؛ حيث استنتج "أنَّ آيات من القرآن لم تُدوّن في

---

(١) محمد أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: عادل العوا، (بيروت: دار عويدات، ط١، ١٩٧٩م)، ص١٢٥.

(٢) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٢٦.

(٣) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص ٤١.

المصحف الإمام الذي جمعه أبو بكر، وظلت خارج المصحف إلى زمن عثمان؛ حيث تنبه زيد بن ثابت لبعضها كآية ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾[1]، فألحق بعضها بالمصحف، وضاع الذي لم يتنبه له"[2].

إنَّ هذه النتيجة هي النتيجة التي يسعى التيار الحداثي لتثبيتها، وهي أنَّ القرآن **كتابٌ يحتمل التحريف** مثل التوراة والإنجيل بسبب تأخر تدوينه؛ حيث يدعون أنَّ "المصحف استغرق ٢٥ سنة بعد وفاة النبي لكي يكتمل في زمن عثمان"[3]، وإذا كانت "الأناجيل دُونت فيما بين ٧٠- ١٠٠ سنة، من موت المسيح، فإنَّ القرآن أيضاً له مرحلة شفوية عندما دُوّن بعد ٣٠ سنة حسب التراث المعروف"[4]، ولذا فـ"إننا اليوم لا نستطيع العودة إلى النص القرآني المفتوح لأن المسلمين الأوائل أغلقوه بشكل نهائي"[5].

ويؤكد ذلك الطيب تيزيني بقوله: "فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مُساءلة حول تمامية المتن القرآني"، وكما هو بين "فإن إجماعاً على هذه التمامية يغدو والحال كذلك أمراً خارج المصداقية التاريخية التوثيقية"[6].

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢٣.

(٢) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٧م)، ص٢١٨.

(٣) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٨.

(٤) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص١٧٣.

(٥) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢١٣.

(٦) طيب تيزيني، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧م)، ص٤٠٥.

مما يعني أنَّ القرآن ليس ذاك النص المحفوظ من العبث والتلاعب، ومن ثـم فهـو نـص أيضاً ناله التحريف كما نال التحريف الكتب السماوية الأخرى[1].

٥ـ التأكيد على البعد الأسطوري للقصص القرآني

يدَّعي الحداثيون أنَّ القرآن مليءٌ بالأساطير، والتي تمثلها قصص القرآن الكريم؛ إذ يعدون القصص القرآني أساطير نابعة من الذاكرة الجماعية للإنسانية ومن المخيال، ويفسرون قوله تعالى: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾[2]، بأنَّ أحسن القصص أي: "المجاز الرائع والخيال المجنح والقصة الحسنة هي القصة التي لها نواة في الواقع إن لم تكن واقعية أو تاريخية، وهذا هو المعنى الإيجابي للأسطورة؛ إذ الأسطورة في القرآن تشحن الهمم والعزائم، وتساعد على تحقيق الذات"[3].

إلا "أنَّ أديان الـوحي تـرفض الاعـتراف بوجـود أي معرفـة أسـطورية[4] في نـصوصها

---

(١) هذه الفكرة رددها وحرص على التبشير بها المستشرقون، وادعوا عدم تمـام الـنص القـرآني، وطعنـوا في طريقة جمعه، وكتابته، والتيار الحداثي اليوم إنما يقفو خطاهم، ويتمم أباطيلهم. انظر: عبـد اللطيـف الـسعيد يوسف، **المصاحف والقراءات دراسة لغوية وتاريخية**، (مصر: مكتبة نانسي، ط١، ٢٠٠٨م)، ص٩٨.

(٢)سورة الكهف، الآية: ٣.

(٣) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (لبنان: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥م)، ص٥٢.

(٤) الأسطورة أو الميثولوجيا كما يستخدمها الحداثيون في وصف القصص القـرآني الكـريم، هـي حكايـات تولدت في مراحل التاريخ الأولى لشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع، وهي تعكـس الآراء الأخلاقيـة عن الواقع، وهذه الأساطير تتشكل بمساعدة الخيال إلا أنها تختفي مع بـزوغ سـيادة حقيقـة قـوى الطبيعـة. الحاج، **الموسوعة الفلسفية في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٢٣.

التأسيسية"[1].

فالحداثيون يقولون أنَّ ما ذكره القرآن الكريم عن زيارة إبراهيم الخليل ﷺ إلى مكة توصف بأنها من الخيال الأسطوري[2]، إلا أنَّ المشكل في التعامل مع هذا الخيال الأسطوري يكمن في "أن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقّى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير مُحَوَّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي السيولوجي[3] أن يعيها ويكشفها"[4].

وتبدو هذه نتائج متوقعة لنصٍ يصفه الحداثيون بأنه صياغة بشرية، وأنه نص تعرض لما تعرضت له التوراة والإنجيل من التلاعب والتحريف.

---

(١) أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص٤٣.

(٢)محمد أركون، **الإسلام أوروبا والغرب**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٥م)، ص٧٣-٧٥.

(٣) إن السيميولوجيا والسيميوطيقا متقاربتان في المعنى. فالسيميولوجيا مرادفة للسيميوطيقا، وموضوعها دراسة أنظمة العلامات أيا كان مصدرها لغوياً أو سننياً أو مؤشرياً كما تدرس أنظمة العلامات غير اللسانية. ولم تعد ثمة أسباب أو مبررات تجعل أحد المصطلحين يحظى بالسيادة دون الآخر. وإن كانت هناك أسباب تميز بعضهما. فهي في الواقع أسباب تافهة تعتمد النزعة الإقليمية على حد تعبير ترنس هوكز الذي يقول في هذا الخصوص: " ومن غير اليسير التمييز بينهما، وتستعمل كلتا اللفظتين للإشارة إلى هذا العلم. انظر: محمد السرغيني، **محاضرات في السيميولوجيا**، (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٩٨٧م)، ص٥٥-٦٦.

(٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م)، ص١٩١.

ثم يطغى الحداثيون في دعاويهم الباطلة بالقول بأنَّ النصوص الدينية السابقة تداخلت والتبست بالنص القرآني، وذلك في إشارة إلى أن القرآن مقتبس من التوراة والإنجيل[1].

وفي هذا يقول كبيرهم أركون: "إنها التداخلية النصانية[2] بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش (يقصد به: الخضر) ورواية الإسكندر الأكبر (ويقصد: به ذي القرنين) وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة

---

(١) هذه الفرية فرية نعق بها من قبل المستشرقون، فقد قالوا بذلك وادعوا مثلاً "أن سورة يوسف تضيف إلى المعلومات التي وردت في الكتب الدينية تفصيلات خرافية، معظمها جاءت من مصادر يهودية". انظر: عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص٦٤.

(٢) في تقاطع عجيب يتفق الحداثيون مع المستشرقين في قضايا عديدة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر قضية اقتباس القرآن من الكتب السماوية، فالمستشرق الإنجليزي وات يرى: أن الإسلام يجب أن يقر بحقيقة مصدره، وبحقيقة الأثر التاريخي للفكر الديني اليهودي والمسيحي عليه، كما يؤكد على ما للثقافة السورية والعراقية والمصرية القديمة من أثر على تكوينه، وينصح بأن يرجع للتوراة والإنجيل ليستمد منهما التفسير الطبيعي للقرآن. وات، **الوحي الإسلامي**، ص٩٩-١١٢. وانظر: محمد الشرقاوي، **الاستشراق**، (القاهرة: مطبعة المدينة)، ص١٦٢. إن هذا التقاطع الواسع مع الآراء الاستشراقية يلزم الباحث المنصف بسؤال عن الأهداف المتوخاة للحداثيين من إثارة هذا الشبهات القديمة.

الشرق الأوسط القديم. وفي سبيل قيام دراسة نقدية تمحص تلك الأخبار ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط، والحذف والإضافة، والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"[1].

وكفى بهذا الكلام تطاولاً على كتاب الله ﷻ، فالقرآن الكريم وإن ذكر قصصاً ذكرتها التوراة أو الإنجيل فإنه تميز عنها بالصحة التامة في المعلومات، والدقة التاريخية المحكمة في إيراد الأخبار ووصفها، ناهيك عن إعجازه في البيان والتعبير[2].

إلا أنَّ الحداثيين الذين وضعوا القرآن في ذات السياق من التحريف فلا يضيرهم الآن أن يكملوا ادعاءاتهم بأنَّ القرآن تداخلت فيه مغالطات تاريخية، وأنواع من الخلط والحذف نقلت إليه من التوراة والإنجيل تعالى الله عما يصفون كلامه علواً كبيراً.

٦ـ القول بأنَّ النص القرآني نصّ مَحْكومٌ بالفوضى وعدم الاتساق

يدَّعي التيار الحداثي أنَّ النص القرآني نصٌّ يعاني من عدم التجانس والانسجام بين معانيه ومقاصده؛ إذ "يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانساً ومنسجماً؛ خاصةً إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاماً"[3]، وفي وصفٍ لا موضوعي يدعون

---

(١) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٢٣.

(٢) انظر في الرد على هذه الدعاوى كتاب الدكتور فضل حسن عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص٥٠-٩٦.

(٣) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص١١٤. ويردد التيار الحداثي افتراءات المستشرقين من قبل، ويؤكدون هذه الدعاوى الباطلة، فالمستشرقون أثاروا قضية التناقض في القرآن منذ زمن، فقد ورد في

ويزعمون أن القرآن "طالما عاب عليه الباحثون فوضاه"[1]، دون بيان أو توضيح لهذه الجهات الباحثة التي كشفت عن الفوضى وعدم الانسجام في القرآن، ودون أي إشارة موضوعية إلى الجهات الأخرى التي أشادت بالنسق القرآني المتين والبناء المحكم الذي شيدت عليه سور القرآن الكريم وآياته المعجزة.

٧ـ الادعاء بأن القرآن جزء من التراث الإسلامي البشري

ينسب الحداثيون القرآن إلى التراث التاريخي للإسلام، فهو جزء من التراث الموروث وليس مصدراً من مصادر هذا التراث العلمي الذي أنتجه علماء الإسلام عبر قرون طويلة، ونسبة القرآن إلى المصدر البشري ينبني عليه نتيجة مفادها "أن القرآن ينتمي إلى الموروث الإسلامي الخالص، بل هو أساس هذا الموروث، وهو أحد الموروثات الخمس المكونة للثقافة

الموسوعة البريطانية أنه "يصعب جداً تصننيف محتويات القرآن حسب الفترة الزمنية فإن هذا يؤدي إلى تناقض، حيث أن الموضوع المعالج لبعض المواد يختلف باختلاف الفترة الزمنية". انظر: عباس، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، ص٩٩. كما ادعى ذلك جولد تسهير بقوله: "من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً وخالياً من المتناقضات، ولم يصلنا من المعارف الدينية إلا آثاراً عامة نجد فيها تعاليم متناقضة". انظر: أبو خليل، **الإسقاط في مناهج المستشرقين**، ص٦٢.

(١) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٨٦. إن هذه الفوضى التي يدعي وجودها أركون، ويدعي أن الباحثين يعيبونها، إنما يقصد بذلك المستشرقين، فهم من دندن حول هذا الأمر، واتهم القرآن به، وأركون إنما يردد أقاويل أساتذته المستشرقين في هذه الدعاوى التي يشهد العقل والمنطق العلمي المجرد على بطلانها، ولا يقدم أي دليل علمي على صحة ما ذهب إليه.

العربية كاللغة العربية التي هي الموروث العربي الخالص"[1].

وكل الذي ورد في القرآن من عقائد وأحكام إلهية إنما هو في الفكر الحداثي جزء من التراث؛ حيث يقولون إن "ما يُميز التراث العربي الإسلامي، أنه في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد، ومعارف، وتشريعات، ورُؤى، بالإضافة إلى اللغة العربية التي تحملها وتُؤطرها"[2].

والقول بأن القرآن جزء من الموروث الثقافي إنما يراد به **تحييد القرآن عن معركة التغيير والإصلاح**؛ حيث يصبح القرآن إنتاج ثقافي أملته ظروف الزمان والمكان، وفيه تتجلى تجربة الإنسان، فيدرس على أنه تاريخ من التاريخ، ونتاجٌ من رؤى الثقافة الإنسانية، ويتم التعامل معه من ثمَّ وفق الطبيعة المحدودة له، فيؤخذ منه ما يناسب الحاضر ويترك ما لا يستقيم مع هذا الحاضر، وتصبح النظرة إليه كالنظرة إلى التراث كله، ويوزن بذات الميزان الذي يرى أن في التراث الغث والسمين وكذا القرآن الكريم تعالى الله وكلامه عما يقولون علواً كبيراً.

٨ـ الطعن في لغة القرآن الكريم

يسعى التيار الحداثي إلى الطعن في لغة القرآن باعتبارها لغة لم يتنزل بها القرآن الكريم، وإنما تم تشكيل القرآن بها؛ عبر عملية إقصاء سياسية للغات الأخرى، فقريش المتهمة بهذا السلوك هي التي أبعدت اللغات والقراءات الأخرى، وطرحت لغتها على أنها لغة الله.

وهذه اللغة القرشية التي صيغ بها القرآن من قبل الرسول ﷺ "تُعقِّد باستمرار عمليات التحليل

---

(١) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م)، ص٢١-٢٥.

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل العربي الأخلاقي**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠١)، ص٢٠٤.

والتفكيك، لاتصالها بسياق دلالي ولغوي تاريخي مضى وانقضى، والتعامل مع القرآن في إطار تلك اللغة يستدعي تجاوياً تقديسياً، يعمي العقل ويغشيه بحكم الهالة التعظيمية التي يحاط بها الخطاب النبوي"[1].

كما يؤكد الحداثيون أنَّ هذه "الصياغة التقديسية مقصودة لأجل استبعاد العقل عن ممارسة حقه في النقد والتحليل، وإرباكه، وتقييده، وهو ما أعجز العلماء بالإسلام عن تكوين نظرية قرآنية، تمكن من دراسة القرآن وتبين معانيه، عكس الوارد عند علماء اللاهوت، لذا لا مندوحة من تخليص أساليب تناول الخطاب النبوي من هيمنة اللغة العتيقة، ومن سيطرة تناول علماء اللاهوت والأصوليين الإسلاميين، وإحلال الأسلوب الحديث في تناول القرآن، والاستفادة من تطورات العلوم الحديثة، التي يجب إقحامها عنوة -بالمعنى المعرفي- للتمكن من تفكيك الخطاب القرآني (النبوي) لإدراك التلاعبات الحاصلة داخله"[2].

فاللغة القرآنية في دعوى الحداثيين لغة تمارس آليات التحوير، والتحويل، والطمس، والحجب بسبب من بنيتها الأسطورية، وتركيبتها المجازية الرمزية[3].

٩ـ الدعوى بأن معاني القرآن معان غير محكمة

هذه إحدى وسائل التيار الحداثي في محاولته الشائنة للنيل من مكانة القرآن الكريم؛ إذ

---

(١) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٩١-٩٦.

(٢) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٩١-٩٦.

(٣) الطعن في لغة القرآن فرية سبق إليها أيضاً المستشرقون، فقد انتقص (دوزي) من بلاغة القرآن، وادعى أن فيه إطناب ممل، وكذلك قال (كارل بروكهان)، ثم سار الحداثيون من بعدهم على ذات الخطى الآثمة. انظر: يوسف، **المصاحف والقراءات دراسة لغوية وتاريخية**، ص ٩٨.

يدعون أن معاني القرآن معان مفتوحة تحتمل كل الدلالات والمعاني، فيصفون آيات القرآن الحكيم بأنها "عبارة عن مجموعة من الدلالات، والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر"[1]. و"القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يُغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي أو أرثوذكسي"[2].

ثم يدَّعون أنَّ "القرآن يُشير إلى أن فيه آيات محكمات لا لَبس في عبارتها، وبالتالي لا تقبل التأويل، وآيات أخرى متشابهات قد يلتبس معناها على الناس، وكذلك أمر بإتباع المحكمات الشيء الذي يعني: رد المتشابه إلى المحكم، ولكن القرآن لم يُعين بالاسم الآيات المحكمات بل ترك ذلك لاجتهاد الناس، فقد صار في الإمكان أن يختار كل طرف نوعاً معيناً من الآيات ويجعلها من المحكمات يرد إليها ما يقرر في الظاهر معنى مخالفا"[3].

والحق أنَّ قضية المحكم والمتشابه ليست قضية تابعة لهوى الناس واختياراتهم؛ بل هي من الموضوعات المحسومة في القرآن الكريم، ولقد أصَّلَ علماؤنا لهذا الموضوع من قبل، وأفاضوا فيه، وأحكموا شرحه، وبيان المقصود منه[4].

---

(١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٤٥.

(٢)أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص١٤٥.

(٣) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص٨٢.

(٤) أشارت الآية (٧) من سورة آل عمران إلى أنَّ آيات القرآن تقسم إلى قسمين محكم ومتشابه ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ ﴾؛ كما وصف القرآن كله بالإحكام في سورة هود: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ**﴾ [الآية: ١]، ووُصِفَ القرآن كله بالتشابه في سورة الزمر ﴿**كتاباً متشابهاً**﴾ [الآية: ١٣٣]، ولا شكّ أنه إذا أُورد الوصفُ بالإحكام والتشابه عامّين لكل آيات الكتاب، فإنَّ المراد المعنى اللغوي، فأحكمت آياته أي

إلا أنَّ الحداثيين يؤكدون على أنَّ هذه اللغة التي كُتب بها القرآن "لغة مجازية؛ فالقرآن -كما الأناجيل- ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، وإن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، أما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانونٍ شغال وفعال، ومبادئ محدودة تطبق على كل الحالات[1]".

والمجاز -في مفهوم الحداثيين- الذي توصف به لغة القرآن يُقصدُ منه أن القرآن لا توجد فيه حقائق، ولا ثوابت، ولا أصول يُفهم بها ويُقام عليها من ثَمَّ بناؤه العقائدي والأخلاقي والتشريعي.

ويترتب على جميع هذه المقدمات الخطيرة أنَّ الشريعة نتجت كحاجةٍ إنسانية، ولم يكن تأصيل وتقنين كل القضايا الشرعية والفقهية بأثرٍ من لغة القرآن، فالقرآن كونه "خطاب مجازي يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز،

منعت من الفساد والاختلاف والتضاد، والمتشابه قال فيه الراغب:"يشبه بعضه بعضاً في الأحكام والحكمة واستقامة النظم". أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز)، ص٢٥٥، وهذا لم يخالف فيه أحد من أهل العلم واللغة. أما معنى التشابه والإحكام الوارد وصفاً لبعض الآيات، فأغلب أهل العلم أنَّ المتشابه: هو ما كان في معناه أكثر من وجه، وقد اختلفت فيه الأنظار فيفهم على أكثر من وجه، كبعض الآيات التي وردت فيها ألفاظ مشتركة مما جعل العلماء يختلفون في المراد منها؛ أما المحكم فهو ما لا يُختلف فيه ولا يحمل إلا على وجه واحد. مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١١، ٢٠٠٠م)، ص٢٠٥-٢١١.

(١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٩٩.

والمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز"[1]، ولكن هناك البشر "المحسوسون العائشون في مجتمع وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط وهكذا تم إنجاز الشريعة[2]"، وعليه فالمجال الأسطوري المجازي هو مجال القرآن، والمجال الآخر الواقعي هو مجال الشريعة، لذا فـ"إنه وهمٌ كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة التي هي القوانين الشرعية، وأن المناخ الميثي (الأسطوري) الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة)[3]".

وهكذا تتحول لغة القرآن الفصيحة البينة إلى لغة مليئة بالمجاز الضبابي، والتعابير الأسطورية، ومن ثم فهي **لغة فقيرة عاجزة عن أن تكون لغة التشريع المحكم** التي يمكن استنباط قوانين الحياة منها، وهي دعوى أقل ما توصف به أنها خدمة جليلة لأعداء الإسلام من مستشرقين وعلمانيين، والحداثيون لا يقدمون أي دليلٍ علمي تطبيقي لما يدعون أو يرددون.

د- الأثر المترتب على موقف الحداثيين من القرآن

إنَّ الدعاوى الزائفة والأوهام الفاسدة التي أسس عليها الحداثيون نظرتهم للنص القرآني الكريم يترتب عليها نتائج خطيرة لعل أهمها على الإطلاق **تغييب المرجعية** التي يستند إليها عقل المسلم ووجدانه في تلقي معتقداته وتصوراته، فالحداثيون يخلقون أجواء مشابهة

---

(١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٩٩.

(٢) أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٢٩٩، وص١٩١.

(٣) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٩٩.

للمشكلة التي أدت بالعقل الغربي إلى رفض المصادر الدينية له من التوراة والانجيل بسبب ما شابها من تلاعبٍ وتحريفٍ وتدخلٍ بشري في إقرار العقائد والأحكام.

وتعبير الحداثيين الدائم بالتحرر من سلطة النص إنما يقصد به خلق المناخ المشابه للمناخ الذي بدأت فيه حركة الإصلاح اللوثرية، وما تبعها من بعد من حركات تمرد على النصوص الدينية الإنجيلية المشوهة، والمنبترة في بعضها عن عالم السماء.

وعليه فإنَّ هذا المدخل هو المدخل الفكري، والمحور الأساسي لانطلاق عملية ممنهجة يقصد منها **إقصاء القرآن عن واقع الحياة**، والبلوغ بالمسلم إلى الحد الذي بلغه المجتمع الغربي والفرد الغربي من قطيعةٍ معرفيةٍ تامة مع المرجعية الدينية لديه، وهذا الذي عبر عنه أركون حين قال: "لا يُوجد في الحالة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية، أو أي معيار موضوعي، أو أي مؤلف ضخم ومتميز يُتيح لنا بشكلٍ معصوم تحديد الإسلام الصحيح"[1].

ثالثاً- الأسس المنهجية للتفسير الحداثي للقرآن الكريم

يتفق التيار الحداثي على اختلاف أطيافه ومرجعياته الفكرية على مجموعة من الأسس المنهجية في تفسير القرآن الكريم، وهي أسسٌ تُلخص الطريقة التي يتناول فيها الحداثيون آيات القرآن الكريم بالشرح والتفسير، وقد أجملها الناقد المغربي الكبير طه عبد الرحمن في ثلاثة أسس رئيسية.

---

(١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ١٤٥، وانظر للتوسع: خالد كبير علال، **الأخطاء المنهجية عند أركون والجابري**، (الجزائر: دار المحتسب، ط١، ٢٠٠٨م).

الأساس الأول- استخدام مبدأ الأنسنة

أ- ماهية الأنسنة:

الأنسنة منهجية استخدمها التيار الحداثي في تعامله مع القرآن الكريم ويقصد بها: نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني[1].

ب- وظيفة منهج الأنسنة:

يهدف مبدأ الأنسنة إلى رفع حالة القداسة[2] عن النص القرآني عن طريق التعامل مع الآيات القرآنية باعتبارها وضعاً بشرياً، مما "يعطي العقل الاستقلالية الكاملة عن اللاهوت الديني، ليصبح في هذه الحالة النص الديني عبارة عن نصوصٍ بشرية خارجة عن فضاء المقدس"[3].

وقد انتهجت هذه القراءة الحداثية عمليات خاصة، وذلك بحذف عبارات التعظيم لكتاب الله ﷻ، واستبدال المصطلحات المتداولة بمصطلحاتٍ جديدة؛ كاستبدال مصطلح نزول القرآن بالواقعة القرآنية، والقرآن الكريم بالمدونة الكبرى وبالخطاب النبوي، والآية بالعبارة، والتفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي[4]؛ كالتفريق بين الوحي والتنزيل،

---

(١) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٧٨.

(٢) والتي يعبر عنها الحداثيون بقولهم" نزع الميثية عن النص الديني بمحاولة أنسنة القراءة". الشرفي، في **قراءة النص الديني**، ص٩٥.

(٣) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٧٩.

(٤) انظر على سبيل المثال: محمد شحرور في تفريقه بين أسماء القرآن الكريم، وادّعائه أنَّ كل اسم منها يدل على مدلول مخالف للآخر؛ بحيث يدل القرآن على قسم من المصحف، والفرقان على قسم آخر، وأما الذكر

والقرآن والمصحف، والشفوي والمكتوب"[1].

وفي هذا السياق يقول محمد أركون: "وكنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أنَّ مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهومٍ يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص؛ لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"[2].

ويؤيد هذا المعنى أبو زيد بقوله: "إنَّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"[3].

جـ. النتائج المترتبة على الأنسنة

إنَّ استخدام منهج الأنسنة في التعامل مع القرآن الكريم، وفي تفسير آياته نتج عنه مجموعة من النتائج التطبيقية نوضحها في النقاط التالية:

فله مدلوله الخاص، فهو الصيغة اللغوية التي أُنزل فيها القرآن، وعليه فإنَّ القرآن لا يحوي أمراً ولا نهياً، وإنما هو أخبار، ولأنه جاء من فعل قرن فقد قرن قوانين وأحداث الطبيعة مع أحداث التاريخ. شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص١٧ وما بعدها.

(١) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٧٨-١٨٨.

(٢) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٥.

(٣) نصر أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٤، ٢٠٠٣م)، ص٢٠٦.

١ـ جعل القرآن نصاً لغوياً لا يختلف عن النصوص البشرية

لقد ترتب على هذه المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية اعتبار النص القرآني مجرد نص أُنتِج وفق المقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها اللغة، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى المجال الثقافي الذي أنتجه[1]، فكل آية إنَّما هي محكومة بعالمها الذي أنتجت فيه، فتفهم من ثم وفقاً لتلك البيئة، أما اللغة التي صيغت بها الآية على حد قول الحداثيين فهي لغة تنتمي أيضاً لتلك البيئة المعرفية، وهو الأمر الذي شدد عليه نصر حامد أبو زيد بقوله: "إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[2].

٢ـ جعل القرآن إشكالياً

إنّ الهدف من جعل القرآن كتاباً ذا إشكاليات عديدة هو أن يصبح النص مجملاً بحيث ينفتح على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية، فالطيب تيزيني يرى "أنَّ الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية الخ، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني، وتشظيه وتوزعه بنيوياً ووظيفياً في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة، وأتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معاداً بناؤه وفق قراءات متعدده محتمله تعدد تلك الاتجاهات وحواملها

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٨٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٠٣.

المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها"[1].

ولا شك أنَّ هذا التوجيه يتصل بالرؤية الحداثية للقرآن الكريم، فالحداثيون يدَّعون أنَّ اليد البشرية تدخلت في تشكيل النص القرآني، مما يرتب على ذلك أنَّ التشكيل تمَّ وفقاً لطبيعة الاتجاهات، والطوائف، والفئات السياسية المتعاركة.

وهذا القول يفسر تلك الخلخلة وذلك التشظي في النص القرآني -كما يتوهمون-، وهي خلخلة لم يلمحها إلا التيار الحداثي، أما من تنزل القرآن بلغتهم الفصيحة وأذعنوا لما فيه من الإعجاز البياني، وبديع النظم، فلم ينتبهوا إلى ذاك التشظي المقيت!.

٣ـ فهم النصوص موكولٌ لقوانين الفهم البشري

يرى التيار الحداثي "أن النصوص دينيةً كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخي محدد، إنها محكومةٌ بجدلية الثبات والتغير؛ فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركةٌ متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف"[2].

والغاية مما سبق هو العودة إلى تطبيق مناهج النقد الغربي على النص الذي حُرِّر من القداسة، والصفة الاهية، وأصبح نصاً إنسانياً منذ أن تجسد في التاريخ واللغة، وهو تجسد

---

(١) الطيب تيزيني، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، ط١، ١٩٩٧م)، ص٢٥٦.

(٢) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص١١٨-١١٩.

اختلقه الحداثيون وتوهموه بناء على نظريات النقد الغربية.

إنَّ اللغة مجرد ناقل للمعنى الإلهي الكريم اختارها رب العزة لتبلغ مراده، وجعل أحداث الحياة ووقائعها وسيلة تتعلم منها الجماعة المسلمة الصواب والخطأ.

إنَّ الحداثيين يصرون على حصر القرآن في تلك المراحل التاريخية، ويحاكمون اللغة بجعلها لغة مرتبطة بالتاريخ، وليست لغة معبرة عن معان خالدة، وكلمات أزلية.

الأساس الثاني- اتباع مبدأ العقلنة

أ- ماهية العقلنة:

والعقلنة هي الخطوة الثانية في التعامل مع القرآن الكريم، ومعناها عند الحداثيين اعتماد مبدأ حاكمية العقل على النقل، وإطلاق سلطة العقل إطلاقاً يبيح له إلغاء مساحة المنقول إن خالف العقل.

ب- وظيفة منهج العقلنة

إنَّ وظيفة منهج العقلنة هو: رفع عائق "الغيبية" كما يدعي الحداثيون أمام القراءة الحداثية للقرآن الكريم[1].

جـ- النتائج المترتبة على العقلنة

إنَّ اعتماد مبدأ حاكمية العقل على النقل أفرز عدة نتائج خطيرة في تفسير الآيات القرآنية

(١) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٨١.

الكريمة، ولعل أهمها هو:

١ـ رفض علوم القرآن

اعتبر الحداثيون أنَّ علوم القرآن التي اتبعها علماء المسلمين تشكل عوائق معرفية متحجرة تمنع من التواصل مع النص القرآني وتعيق أسباب النظر العقلي للقراءة، وأن علوم القرآن كما يزعمون تشكل "وسائط معرفية متحجرة لصرفنا عن الرجوع للنص القرآني ذاته، كما أنها تحول دون أن نقرأ هذا النص قراءة تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح"[1].

وهي دعوةٌ حداثية صريحة لاستبدال علوم القرآن بمناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل، وتطبيقها على النص القرآني، والتوسل بالمناهج المعتمدة في علوم الإنسان والمجتمع لتفسير آيات القرآن، واستخدام النظريات النقدية والفلسفية الحديثة في دراسة النص القرآني الكريم، وإطلاق سلطة العقل دون حدود في تفسير وتحليل النص القرآني الكريم[2].

٢ـ تغيير مفاهيم قرآنية

ترتب على خطة القراءة العقلانية للقرآن إعادة تعريف مفاهيم عديدة مثل مفهوم الوحي الذي يعده التفسير الحداثي مفهوماً مشكلاً لا بد من استبداله بمفهوم يسوغه العقل[3].

---

(١) أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ص٣٢..

(٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨١.

(٣) مثل مفهوم (أهل الكتاب)، والذي يرى الحداثيون أنه "لا بد من تغيير معناه لإدخال الأديان الثلاثة فيه، وبالتالي فالأصوب قول مجتمع أهل الكتاب". أركون، **القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٨.

وكذلك الدعوة إلى تفسير كل ما يناقض العقل في النص القرآني من قضايا عقدية، وذلك بتفسيرها تفسيراً يتناغم مع العقل الحداثي الغربي، فالكثير من مسائل الغيب -في التفسير الحداثي- تفسر على أنها تُعبر عن أحد أطوار الوعي الإنساني الذي تم تجاوزه، فنصر أبو زيد مثلاً يعتبر أن "السحر والحسد والجن والشياطين الواردة في القرآن مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني"[1].

٣ـ اعتماد حاكمية العقل على النقل

يؤمن الحداثيون بأنَّ العقل له اليد الطولى في تصحيح وقبول ما ورد عن الله ﷻ ورسوله ﷺ، وأن الخبر الصحيح المنقول ليس بحجة في إثبات العقائد أو الأحكام، وعليه فـ "لا يُعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: "قال الله"، و"قال الرَّسُول" واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أنَّ العقل أساس النقل"[2].

كما يرى الحداثيون أنَّ وظيفة العقل مقيدة في المنظور القرآني، فهو عقلٌ حددت مهامه ومجالاته، واستلبت منه أسلحته وجعلت حركته في دائرة المُنجز الموجود، أو دائرة الماضي،

---

(١) أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، ص٢١٢.

(٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٥، ٢٠٠١م)، ج١، ص٣٩٠.

ويرون أنَّ "كلمة عقل في القرآن تعني التأمل بشيء موجود سابقاً، لا استكشاف شيء مجهول في المستقبل، فالعقل هنا متجه نحو ما كان قد قيل، أو عيش سابقا وليس نحو ما لم يُصَغ، أو يُتبلور، أو يُعش بعد"[1].

إنَّ هذه التنحية للعقل مقصودة في حد ذاتها كما يظن الحداثيون؛ إذ يزعمون : "أن إدخال العقلانية الغربية إلى الإسلام سيؤدي في نهاية المطاف، إلى مراجعة جذرية لمفاهيم الوحي، وكلام الله والنص المقدس"[2].

وهذا القول مُلقىً على عواهنه ويرده القرآن الكريم، فقد ذُكِر العقل في القرآن كنعمة امتن الله ﷻ بها على عباده وطالبهم بإعماله، وحسن استثماره، وأخبرهم أنهم مسؤولون يوم القيامة عن هذه الأداة، ونعى على كل من عطل هذه الملكة العظيمة، وأباح لهم ملكوت السماوات والأرض ليتدبروا فيه وينتفعوا منه، فالقول بغير ذلك إنما هو قولٌ على الله بغير علم.

الأساس الثالث اتباع مبدأ الأرخنة

أ ـ ماهية الأرخنة

الأرخنة تعني إحالة النص القرآني إلى لحظة زمنية تاريخية، تنزع عنه القداسة لصالح تقديس الإنسان، على أساس النظرية التي أسس لها "فيكو"[3] في الغرب، والتي تقول: "إن

---

(١) أركون، **الإسلام أوروبا والغرب**، ص٧٨..

(٢) أركون، **الإسلام أوروبا والغرب**، ص٧٨.

(٣) ميشيل فيكو، (١٩٢٦م-١٩٨٤م)، فيلسوف فرنسي، أسس منهجية في المعرفة تقوم على مبدأ الحفر وهو

البشر هم الذين يصنعون التاريخ، ولا دخل للقدرة الإلهية في ذلك ولا القوى الغيبية، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، وأنَّ كل شيء في الحياة -بما فيه القرآن- محكوم بظروفه التاريخية الزمانية والمكانية التي ظهر فيها، فلا يتجاوزها، ولا يخرج عن قيودها الصارمة، فكل شيء مشروط بتاريخيته أو بلحظته التاريخية التي ظهر فيها"[1].

ب- وظيفة المنهج التاريخي

يهدف المنهج التاريخي في التوجه الحداثي إلى رفع عائق الأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن وإبطالها كأحكام ثابته وأزلية، وذلك من خلال ربط الآيات القرآنية بالظروف والسياقات الزمانية المختلفة[2].

ولقد دعا أبو زيد بوضوح إلى "التحرر من سلطة النص والقراءة الحرفية، وإلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي في ضوء مبدأ التطور والتغير في الأزمنة والأحوال"[3]، ثمَّ أكد هذا المعنى أركون بقوله: "إنَّ المسلمين في استشهادهم بالقرآن والحديث، يُخرجون المقطع المُستشهد به من سياقه اللغوي، ومن الحالة التي نُطق فيها لأول مرة، إلى درجة تفتيت المضمون المعنوي للمقطع المُستشهد به، في حين أن الاستشهاد يفترض زمكاناً -زمان ومكان- متناغماً منسجماً بالخيال وبالعقل الديني"[4]؛ لذا تغدو مقولة الإسلام صالح لكل

منهج يرتكز على البحث في أصول المعرفة. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٦٨.

(١) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص١٩٣.

(٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٤.

(٣) أبو زيد، **النص السلطة الحقيقة**، ص٩٦..

(٤) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٦١.

زمان ومكان -في نظره-"صرامة عقائدية جامدة للتصورات القديمة الموروثة عن الإسلام، الأمر الذي يجعله مستعصياً على التاريخ؛ لأنه فوق الزمن والواقع التاريخي"[1].

جـ النتائج المترتبة على مبدأ التاريخية

اهتم الحداثيون بهذا الأساس في تفسيرهم للقرآن الكريم وأولوه عناية شديدة، وذلك لجملة من النتائج المرجوة، والتي كان من أهمها:

١ـ لا تشريع في النص القرآني

ترتب على اتباع خطة تاريخية النص القرآني نزع خاصية التشريع من القرآن، فهو لا يتميز عن أي نصٍ تاريخي آخر، ومن ثَمَّ فهو نص لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، وآيات الأحكام التي حواها ليست إلا مجرد وصايا ومواعظ لا تحمل صفة القوانين التي تنظم حياة المسلم في شتى المجالات، وبالتالي وجب حصر القرآن في مجال الأخلاقيات الباطنية الخاصة[2].

٢ـ عدم صلاحية الشريعة للتطبيق في العصر الحاضر

إن القول بالتفسير التاريخي للقرآن عند الحداثيين يؤكد أن مضامينه موافِقة لظروف معيشية خاصة، وافقت ظروف حياة محمد ﷺ ومستمعيه الأوائل، لكنها لم تعد تتوافق مع ظروف معيشة قارئ اليوم الحضاري، فمعاني الغيب والثواب والعقاب الواردة في القرآن

---

(١) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص٢٦١.

(٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص١٨٧ بتصرف.

الكريم لم تعد صالحة لخطاب الإنسان المعاصر اليوم.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾﴾[١]، يقول أركون: "هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يوضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية، ولكن هذه التاريخية تحوَّر وتُحوَّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي، إلا إن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعاً"[٢].

ثم يقول: "وليس الوجه الديني للتوبة إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالاً كونياً: أقصد الأنهار التي تجري، والمساكن الطيبة الموجودة في جنات، تستحيل في الزمان التجريبي المحسوس الذي نعيشه"[٣].

وهكذا تتجلى بوضوح الغايات الحداثية من الأرخنة أو الأنسنة أو غيرها من المناهج التي استحدثوها وما أرادوا بها إلا السوء لكتاب الله فهما وتوجيه واستنباطا.

رابعاً- آليات فهم النص القرآني

عمد الحداثيون بأثرٍ من الذوبان في التجربة الغربية إلى الدعوة إلى تطبيق المناهج النقدية

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٧٢.

(٢) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتحقيق: هاشم صالح، (لبنان: دار الساقي للنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٧م)، ص٩٨.

(٣) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص٩٨.

الغربية في تفسير آيات القرآن الكريم؛ حيث تكمن الخطورة في أن تلك المناهج النقدية ما هي إلا مجموعة من الفرضيات التي لم تبلغ حتى اليوم حد الحقائق في تطبيقاتها.

والغرضُ الذي يرمي إليه الحداثيون من وراء استخدام هذه المناهج النقدية في تفسير ونقد النص القرآني هو فصل النص الكريم عن مصدره الإلهي، وإلباسه لَبوس الصَنعة البشرية، وربطه بالمؤثرات التاريخية، والعوامل الزمنية، وإخراجه من بيان اللغة العربية إلى ضبابية المجاز.

إنَّ المتأمل في تاريخ هذه المناهج النقدية يعلم أنها مناهج يعتريها النقص، وتملؤها الثغرات، فهي مجموعة من المناهج التي تأثرت برحلة العقل الغربي في تطوره وتيهه وبحثه عن وسائل المعرفة، وأدوات التماس الحقيقة.

لكن العقل الحداثي المقلد أبى إلا أن يتعامل معها كمشروعٍ مكتمل أقرب إلى اليقين في وسائله ونتائجه، مدعياً أنَّ هذه النظريات هي حقائق كاشفة للزيف الذي يعتري الكثير من النصوص الدينية في الإسلام؛ لذا كما يدعي فإنَّ "العقائد الدينية تُحاول حماية حقائقها من مناهج النقد والبحث التاريخي، لأن الحقائق الدينية لا تتطابق مع الحقائق الواقعية من تاريخية، أو فلكية، أو فيزيائية، أو غيرها"[1]، ولهذا فإنَّ "العلماء من كل الأديان، بما فيها الإسلام، يُحاولون منع تطبيق المنهجية التاريخية على النصوص المقدسة"[2].

وعلى الرغم من أنَّ كثيراً من المناهج التي طبقها الحداثيون على النص القرآني ماتت أو

(١) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص٧٥.

(٢) أركون، **الفكر العربي الإسلامي**، ص٧٥.

في طريقها إلى التلاشي والفساد ومنها مثلاً البنيوية[1]، إلا أنَّ الحداثيين يصرون على إحيائها والعمل بمقتضاها، فهي المقدس لديهم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ بل إنه مما يشتد له العجب أنَّ التيار الحداثي استهدف النص القرآني بهذه المناهج مجتمعة على الرغم من التفاوت الزمني بينها في النشأة والميلاد، فهي مناهج تعاقبت زمنياً في ميلادها وأسباب نشأتها، ومع ذلك يستخدمها الحداثيون بلا استثناء في محاولاتهم لتفسير النص القرآني الكريم، مستبدلين بها كل الأدوات التي مارسها علماء التفسير في تفسير وفهم آيات القرآن الكريم؛ من مثل تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره باللغة العربية وما صح من حديث رسول الله ﷺ وغيرها من الوسائل والطرق التي قعَّد لها العلماء القواعد، وأصلوا لأجلها الكثير من الأصول.

إلا أنَّ هذه القواعد لا يلقي لها الحداثيون بالاً؛ بل يعدونها من الوسائل والطرق التي يجب تجاوزها؛ لأنها تقيد الفهم، وتلغي حرية الاستنباط، والتفسير للمعاني، وحقَ لهم قولُ ذلك؛ إذ إنها فعلاً الضابط المنهجي الوحيد الذي يمنع كل تلك التفسيرات التي اختلقوها، والهرطقات التي أغرقوا بها النص القرآني، وهي تفسيرات لا يحتملها القرآن الكريم، ولا تصح بأي حال من الأحوال.

---

(١) البنيوية: اشتق لفظ البنيوية من البنية، وهو منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم وتعني أن كل ظاهرة، إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها، أو نفككها إلى عناصرها المؤلفة منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها. جان بياجيه، **البنيوية**، ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري، (بيروت: منشورات عويدات، ط٤، ١٩٨٥م)، المقدمة (غير مرقمة الصفحات).

أ ـ أدوات الحداثيين في التعامل مع النص القرآني:

إنَّ الأدوات الحداثية البديلة التي يصر الحداثيون على نقلها إلى عالم القرآن الكريم يمكن تصنيفها وتبويبها على النحو الآتي:

١ ـ العلوم الإنسانية "الأنثروبولوجيا الدينية":

الأنثروبولوجيا هي علم دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينها واستخلاص القواسم المشتركة، وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بدين واحد.

وفائدة علم الأنثربولوجيا هي أنه يوسع نظرتنا إلى أبعد الحدود عن طريق المقارنة بين مختلف الثقافات البشرية، وهو ما يعني علم مقارنة الأديان.

وهذا العلم يحقق أهدافاً واسعة في مجال رؤية الحقائق، ومعرفة أصول الديانات، ومواطن التحريف ولكنه لا يصلح لتفسير النصوص الدينية، وتحديداً آيات القرآن الكريم، فعلم الأنثربولوجيا يفسر ظواهر معينة في الأديان من حيث أصولها، وبيان التمايز بينها في العقائد والشعائر ونحوه، ويساعد في التوصل إلى طبيعة الأصول التي تقوم عليها العقائد، وطبيعة الاختلافات بين الأديان[1].

إنَّ هذا المنهج يخفق في تفسير كلمات الله ﷻ لأنَّ المسألة ليست تفسيرا لظاهرة تاريخية أو

---

(١) رالف لنتون، **مقدمة في علم الانثربولوجيا**، ترجمة: عبد الملك الناشف، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٧م)، ص١٤. وانظر: أحمد بدر، **مقدمة في علوم الإنسانيات والاجتماعية**، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م)، ص٦٩.

قضايا تتصل بتاريخ الدين ونحوه، ولكنه الإقحام الذي لا يبدو له مبررٌ إلا الانبهار بالمناهج الغربية جملة وتفصيلاً سواء ناسبت المسألة الدينية عندنا أو خالفتها.

٢ـ علم اجتماع المعرفة "الابستمولوجيا":

علم الابستمولوجيا[1] أو علم اجتماع المعرفة هو العلم الذي يبحث في المعرفة، ومصادرها، وأشكالها، ومناهجها المتعددة، وكل الوسائل المتبعة لبلوغ الحقيقة، ويركز هذا العلم على الدراسة النقدية لفرضيات، ونتائج العلوم المختلفة بهدف تحديد قيمتها، ومدى قدرتها على بلوغ الموضوعية[2]؛ كما يهتم بالأسس المعرفية للعلم، ومدى مصداقية الموضوعات[3].

إنَّ علم الاجتماع عموماً يتضمن دراسة وصفية للمجتمعات وللإنسان ضمن الجماعة[4]، ولمجموع الظواهر والبنى والجماعات والسلطات والعلاقات والمواقف التي تظهر كنتيجة لوجود الإنسان في المجتمع، وذلك لاستخلاص أنظمة للشرح والتفسير[5].

---

(١) أصل الكلمة يوناني، وتتكون من Episteme وتعني المعرفة Logos وتعني العلم. الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص١٣.

(٢) الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص١٣.

(٣) منظمة اليونسكو للثقافة، **تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩٠م)، ص٣٤١..

(٤)الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٣٥٦.

(٥) سامي ذبيان وزملاؤه، **قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية**، (لندن: مكتبة رياض الريس للنشر، ط١، ١٩٩٩٠م)، ص٣٢٤.

وهو علم يخدم القضايا والظواهر الاجتماعية لكنه يعجز عن تفسير الآيات القرآنية الكريمة؛ لأن القرآن ليس فرضية أو نتيجة تفاعلية لعلاقة الإنسان بالحياة أو الطبيعة، ولعل ذلك يفسر لنا إصرار الحداثيين على جعل القرآن واقعة طبيعية من وقائع الحياة، وذلك حتى يتسنى لهم تطبيق هذه الأدوات النقدية على نص القرآن الكريم.

٣ـ علوم النقد اللاهوتي "الهرمونيطيقيا":

هو اتجاه فلسفي وجودي تحليلي، نشأ في أحضان اللاهوت المسيحي، لتفسير النص الديني المسيحي، وهو مصطلحٌ قديم بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني خصوصاً الكتاب المقدس، بعد أن طرحت مجموعة من القضايا المشكلة المتعلق بالإنجيل على المتعاطي للتفسير المسيحي من غير الكنسيين أو الإكليروس.

وهذه المشكلات تتلخص في: التثبت من الإنجيل المنقول شفوياً عن طريق الكتابة، وتعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، والتباعد اللغوي بين العهد القديم والعهد الجديد، والتباعد اللغوي بين الكلمة في أصل وضعها والاستعمال الجديد، والاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي، والتأكيد على انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل[1].

ومن الواضح أن هذا المنهج يحسُن في عالم الإنجيل ولكنه لا يحسُن بأي حال من الأحوال في عالم القرآن الكريم والذي لم يواجه مشكلة الإنجيل التاريخية، وهذا يجعلنا نؤكد

---

(١) راوية عبد المنعم عباس، **مذاهب فلسفية معاصرة**، (مصر: دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠٠٣م)، ص٣٠١-٣٠٢.

أن الحداثيين في تشكيكهم في تاريخ القرآن إنما كانوا يمهدون السبيل لهذه الأدوات النقدية حتى تعمل عوامل الهدم في مصداقية القرآن الكريم.

٤ـ المنهج التاريخي:

وهو منهج يقوم على مبدأ أساسي وهو أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بنسبتها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه[1]، وهذا المنهج يكشف لنا عن القيم التي تشكل الحافز الأساسي للإنسان عبر التاريخ[2].

بـ الغاية من استخدام المناهج النقدية الغربية

إن غاية هذه المناهج النقدية الحداثية أن تصبح آلية فهم النص من خارجه وليس من داخل النص القرآني، فطرائق التفسير التي عرفتها كتب التفسير كانت لا تخرج عن إطار اللغة، والدلالات التعبيرية والبلاغية، والسياق، والمنظور القرآني العام، أما هذه الآليات الجديدة فإنها ترفض كل هذه الطرائق السابقة، وتنادي بقطيعة تامة مع أدوات الفهم التي اتفق عليها علماء الأمة من سلفها وخلفها على حد السواء.

ولقد نادى الحداثيون وما زالوا إلى تطبيق هذه المناهج في دراسة النص القرآني الكريم، فأركون يدعو إلى تطبيق المنهج النقدي التاريخي الغربي على القرآن الكريم، كما طُبق على التوراة والأناجيل في الغرب، وأكد على ضرورة تطبيقه على كل الأديان دون استثناء أي دين، بدعوى أنه

(١) الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص١٤٥.

(٢) ذبيان، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ص١٠٨.

إلهي منزل، وغيره بشري زائل، وقال: "إنه كان يطمح بأن يُخضع الإسلام للدراسة والأشكلة[1]، بالاعتماد على نتائج العلوم الإنسانية على غرار ما حدث للمسيحية في أوروبا"[2]. كما ينادي الحداثيون بتفعيل الدراسات الاجتماعية في مجال دراسة وفهم النص القرآني؛ ذلك أنها تمكن أي قارئ من تفسير النص القرآني بحسب تكوينه الثقافي ومتغير الواقع وذلك من خلال خضوع النص -كنصٍ تاريخي- لذاتية المفسر[3]، فهذا النص إنما هو نص ينتمي إلى بيئة ثقافية تأثر بها وأثرت فيه؛ لذا فإنَّ هذا المنهج يشجع القارىء على فصل معاني القرآن عن ألفاظ القرآن الظاهرة وربطه بفضائه الثقافي، فهذه الظاهرة القرآنية وإن "كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي، والاجتماعي، والثقافي، ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية"[4]، ويتبين مما ذكرناه أن الجابري بذلك جعل القرآن ظاهرة عربية، محكوم فهمنا لها بمعهود العرب الثقافي،و الحضاري والاجتماعي، وبمعنى آخر أن القرآن محكوم بظروفه الزمكانية التي نزل فيها.

أما الدراسات اللغوية الحديثة فيصفها أحد الحداثيين بقوله: "الألسنية تعلم النشء أنَّ النص الديني هو تناص؛ أي ملتقى نصوص تلاقحت عبر التاريخ، وأن كل نصٍ قابلٌ للتأويل؛ لأنَّه نصٌ مجازي؛ وهكذا يستطيع التلميذ والطالب أن يفكرا في النص المقدس

---

(١) أي إثارة الإشكالات والشبهات حول القرآن.

(٢) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٢، وص٢٥.

(٣) محمد العووادة، مقالة بعنوان: **محمد أركون ومشروع نقد العقل الإسلامي**، على موقع العقيدة على شبكة الانترنت: www.alagidah.com، آخر مشاهدة ٢٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٤) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص٢٧.

بنفسيهما، وأن يؤولاه حسب مصالح وحاجات الناس ومتطلبات الحقبة التاريخية[1]"، فهو نص يخضع -شأنه شأن أي نص ثقافي- للمناهج الحديثة في قراءة النصوص كـ(الهرمنيوطيقا)، و(السيموطيقا) ، وغيرها من المناهج؛ وذلك لأن النصوص القرآنية "دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءًا منه يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل"[2].

إنَّ آليات قراءة النص الديني عبر هذه المناهج تقدم تفسيرات مغايرة تماما للتفسيرات التي تنشأ من خلال اعتماد اللغة العربية، أو السياق، أو القرآن، أو ما صح سنده من حديث رسول الله ﷺ، أو ما صح نقله من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، فعلى سبيل المثال لا الحصر: "يؤدي تطبيق منهج علم النفس على آيات النعيم في القرآن إلى القول بأن "وصف الجنة انعكاس لأحلام رجل الصحراء في الماء والظل والخضرة والمرأة الحسناء، وتطبيق علم اللسانيات يؤدي إلى تقرير أن الخطاب القرآني ذكوري، وتطبيق الانثروبولوجيا خلص إلى أن العبادات المذكورة في القرآن هي امتداد للطقوس السحرية لدى البدائيين!"[3].

---

(١) العفيف الأخضر، **مؤتمر الحداثة والحداثة العربية**، ورقة بعنوان: كيف ننتقل من المدرسة السلفية إلى المدرسة العقلانية، تاريخ نشر الورقة: ٣٠ إبريل/ ٢٠٠٤م، عن شبكة الانترنت موقع: http://yekitimedia.org، آخر مشاهدة ١٥/ ٣/ ٢٠١٠م.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م)، ص ١٩٨.

(٣) أبو زيد المقريء الإدريسي، مقالة في مجلة الرائد بعنوان: **مستقبل الثقافة الإسلامية إلى أين**، (مجلة الرائد، عدد رقم٢٤٢، إبريل/ ٢٠٠٤م).

وهكذا تتبدى نتائج هذه المناهج الغربية وغاياتها الآثمة في توجيه معاني النص القرآني الكريم إلى وجهة غائمة لا حقيقة فيها ولا تشريع.

خامساً- أهداف وغايات المنهج الحداثي

إنَّ دراسة المحور الذي ارتكز عليه المنهج الحداثي في طريقة تناوله للقرآن وآياته الكريمة، والدراسة التحليلية لمكانة القرآن في الرؤية الحداثية، والتتبع المنهجي للقواعد المستخدمة في تفسير القرآن ليشير إلى أنَّ الحداثيين يبتغون من وراء ذلك تحقيق عدة أهداف ويرجون غايات مبيتة، ولعل الدراسة التحليلية لما سبق تعين الباحثة على استجلاء بعضٍ من تلك الغايات والأهداف، والتي نوردها على النحو الآتي:

الهدف الأول- نسف الأصول العقدية الكلية في الإسلام:

إنَّ التيار الحداثي بتشكيكه في صحة وتمامية القرآن، ودعواه الظالمة بأن القرآن منتجٌ ثقافي إنما يهدف بذلك إلى نسف وتدمير كل المفاهيم العقدية، والتصورات الإيمانية التي جاء القرآن لبنائها، وهذا أحد الحداثيين يصف البرنامج الحداثي أنه "لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومة العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول أي إلى الوحي الإلهي"[1].

بل إنَّ التيار الحداثي يعلنها صريحة إنه "بات من الضروري التخلي عن تلك الرؤى الإسلامية "الأرثوذكسية" التي تعرض على أنها تمثل "دين الحق" وتقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، متعالية على مختلف الحقائق النسبية المتحولة، لان الحق نفسه خاضع

---

(١) علي حرب، نقد النص، ص٦٢.

للتاريخية!!"[1].

لذا فإن هذا التيار يدعو إلى عدم استبعاد "العقيدة من حقل التفحص والدراسة وفق مقتضيات العلوم الإنسانية الاجتماعية فينبغي على العقيدة أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل معرفة علمية، خاصة وأنه أصبح من الممكن معالجة مسألة الفكر العقائدي، أو الديني، أو الأصولي بمنهج عقلاني، وفي ضوء قراءة جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع"[2].

والمراد من ذلك هو الدعوة إلى إقامة نظامٍ، أو هيكليةٍ جديدة للعقائد الإسلامية مغايرة تماما للمبادئ الإسلامية التي يصفها الحداثيون بأنها تنتمي إلى "النظام القروسطي"[3]، وهكذا في متواليةٍ عقليةٍ بدهية سيؤدي انهيار الأصول إلى تفكك الفروع وتساقطها تباعاً.

وهذه النتيجة ليست من باب المبالغة الخطابية، بل هي إعلان يتبجح به الحداثيون؛ حيث يقول نصر حامد أبو زيد: "إنَّ الفهم الجديد للدين الذي تنتجه هذه القراءة هو فهم قد ينتهي من حيث المبدأ إلى مخالفة كل ما هو سائد للفهم، سواء تعلق الأمر بالمرتكزات العقائدية، أو

---

(١) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص٣٣، وص٥٨.

(٢) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص١٢٣..

(٣) ينحت الحداثيون مصطلحات موغلة في التعقيد والغرابة، مما يوحي للمتلقي أنهم على مستوى عالٍ من العلم والمعرفة، وغالب هذه المصطلحات لها أصول في اللغات الأجنبية، ويتم نقلها بكل موروثها الثقافي دون أي بيان لخصوصية الموقف الإسلامي، ومن هذه المصطلحات مصطلح القروسطى ويعنون به: المرجعية الدينية "المتجردة" عن أبعاد العقلانية، والمتجمدة على الحقيقة المطلقة، والعمل بالموروث.

بالشرائع أو بالأخلاق[1]. مما يعني أنَّ ديناً بنظام عقائدي جديد سيتم استحداثه، وأنَّ الشرائع والأخلاق الإسلامية المتعارف عليها سيتم استبدالها[2].

إنَّ الأمثلة القادمة تلقي الضوء على هذا الفهم الجديد الذي ينكر قضايا عقائدية ويؤسس لمفاهيم عقائدية جديدة، ومن تلك الأمثلة:

أ- تغيير معاني أسماء الله وصفاته الحسنى

يخوض الحداثيون في العقائد دون أي ضابطٍ علمي، أو شرعي، فيفسر شحرور مثلاً صفة الله ﷻ العليم في قوله تعالى: ﴿ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[3] بأنَّ "علم الله ﷻ هنا علماً رياضياً؛ لأنَّ الرياضيات هي أم العلوم، وهو علمٌ احتماليٌ ليس أكثر، فالله لا يعلم ما سيحدث؛ بل يضع عِدة احتمالات لفعل الإنسان، والإنسان لا بُدَّ وأن يفعل أحدها؛ كذلك

---

(١) محمد صالح المنجد، مقالة بعنوان: **الفهم الجديد للنصوص**، على موقع الألوكة على شبكة الانترنت: www.alukah.net، آخر مشاهدة ٢٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) يقول ابن القيم عن طريقة هذه التيارات المنحرفة في: "استخراج معاني النصوص، وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات، وغرائب اللغات، ومستنكر التأويلات؛ فأدى بهم هذا الظن الفاسد إلى نبذ الكتاب والسنَّة وأقوال الصحابة والتابعين وراء ظهورهم، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف والكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف، والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ فحسبُه ذلك بطلانًا". محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي الدخيل الله، (الرياض: دار العاصمة، ط٣، ١٩٩٨م)، ج١ ص١٦٣-١٦٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٢.

فإنَّ علم الله محصور بما يعمله الإنسان، وبما ينوي عمله فقط، وهذا هو كمال المعرفة"[1]، فعلم الله ﷻ وهو إحدى الصفات الإلهية الكريمة التي تحمل معنى الكمال يتحول ليصبح علماً احتمالياً محصوراً، وهذا هو الكمال الإلهي في التفسير الحداثي.

كما يفسرون معنى رب العالمين في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]، بالقول إنَّ هذا المعنى "كان يعني زمن الرسول ﷺ رب القبائل"[3].

وفي هذا التوجيه للمعاني العقائدية تستبين كل الخطوات المنهجية السابقة في ربط النص بتاريخه، وبيئته لتفسر الآيات من ثم تفسيراً أعرابياً مرتبطاً بقبائل اندثرت ومضت، مرتبين على ذلك أن القرآن لم يحمل خطاباً عالمياً في زمن تنزله، وهو قول يؤول إلى حصر الخطاب القرآني في زمنه ومكانه.

بـ تبديل المفهومات القرآنية

يتلاعب الحداثيون في تفسير الكثير من المفهومات والمصطلحات القرآنية، وذلك لخدمة

---

(١) شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص٣٨٥. قال شارح العقيدة الطحاوية: "فإنه سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن أن لو كان كيف يكون؛ كما قال تعالى: **﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾**[سورة الأنعام، الآية:٢٨]، وإن كان يعلم أنهم لا يردون، ولكن أخبر أنهم لو ردوا لعادوا؛ كما قال تعالى: **﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُعْرِضُونَ﴾**[سورة الأنفال، الآية:٢٣]، وفي ذلك ردٌّ على الذين قالوا: إنَّه لا يعلم الشيء قبل أن يخلقه ويوجده". محمد بن علاء الدين بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٨، ١٩٨٤م)، ص١٤٥، باختصار وجيز.

(٢) سورة الفاتحة، الآية: ٢.

(٣) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص١٣٨ .

أهداف غربية يبتُغى من ورائها تغيير الأصول الفكرية للأمة، والتي ينبني عليها وضوحاً في الرؤية، ومن ثَمَّ سلوكاً فاعلاً ومغيراً، سواءً على صعيد علاقة المسلمين بالآخر أو على صعيد نظرة المسلمين لكثير من القضايا الفكرية والعقدية والحياتية، ومن تلك المفهومات:

١ـ مفهوم الشرك والمشركين:

مفهوم الشرك والمشركين من المفاهيم المهمة في التصور العقدي للمسلم[1]، والحداثيون في تفسيرهم لهذا المفهوم القرآني يقدمون تصوراً عقدياً مغايراً تماماً، فشحرور مثلاً يفسر معنى الشرك والمشركين الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾[2] بقوله: "الشرك بتعريفه العام: هو الثبات في هذا الكون المتحرك وهو إنكار لقانون التسبيح، ووقوفٌ ضدَّ التطور، وهذا شرك الربوبيّة، وتثبيت لتشريع غير الله، وهذا شرك الألوهية، كتثبيت مذهب أو مذاهب فقهية معينة، وعدم تطور التشريع

---

(١) قال الراغب -رحمه الله-: "وشرك الإنسان في الدين ضربان؛ أحدهما: الشرك العظيم، وهو إثبات شريك لله تعالى، يقال أشرك فلان بالله، وذلك أعظم كفر، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[سورة النساء، الآية:٤٨]، وقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُّ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾[سورة الأنعام، الآية:١٤٨]، والثاني: الشرك الصغير، وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور، وهو الرياء والنفاق المشار إليه بقوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُّ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[سورة الأعراف: الآية١٩٠]، وقال-أي الراغب-: "ولفظ الشرك من الألفاظ المشتركة، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[سورة الكهف، الآية١١٠]، محمول على المشركين، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[سورة التوبة، الآية:٥]، فأكثر الفقهاء يحملونه على الكفار جميعاً". الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

بشكل عام لكي يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فشرك الربوبية هو من الشرك الخفي، وشرك الألوهية هو من الشرك الظاهر، وهذا ما لا يسامحنا الله عليه"[1].

أما المشركون في قوله تعالى الآية الخامسة من سورة التوبة ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[2] فيتم تفسيره لدى الحداثيين تفسيراً يوحي بقسوة التشريع في التعامل مع هذه الفئة السياسية من المجتمع، حيث"نلاحظ أن وصف المعارضين يُختزل إلى اسم واحد: المشركين، فقد جرى رميهم جميعا وبكل قسوة في ساحة الشر والسلب والموت، من دون تقديم أي مبرر لهذه الإدانة في السياق المباشر على الأقل"[3]، "لقد رُموا كلية ونهائيا وبشكل عنيف في ساحة الشر والسلب، دون أن يُقدم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض والطرد"[4].

وهكذا يصبح المشركون في التفسير الحداثي للآية مجرد فئة سياسية معارضة، محكوم عليها بعنفٍ دون أي تعليل منطقي، وهكذا لا يغدو المشركين فئة دينية محاربة للدولة المسلمة.

---

(١) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ٤٩٦.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٥.

(٣) أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص٦٤.

(٤) أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص٩٦.

٢ـ مفهومي الكفر والإيمان

يعد مفهوم الكفر[1] والإيمان[2] من أكثر المفاهيم القرآنية المضطربة عند الحداثيين؛ إذ يحاولون تقديم تصور جديد لمصطلح الإيمان والكفر يسعفهم في بناء معنىً جديد، يقوم على مبدأ الإيمان بالخالق دون تطرق للرسالة المحمدية، وهيمنة الإسلام على الأديان الأخرى، فشحرور يقول: "إنَّ الإيمان المعاصر له ركنان فقط: الإيمان بالله واليوم الآخر"[3].

فللإيمان في نظر الحداثيين مرتكزات يكفي فيها ركنان لا ثالث لهما؛ هما: الإيمان بوجود الله، والإيمان باليوم الآخر، وأما شهادة التوحيد فتختزل في القسم الأول منها فقط؛ إذ إن "الجزء الثاني من الشهادة ليس من الإسلام؛ لأنَّ المسلمين هم الذين أضافوها؛ إذ كان

---

(١) في تعريف الكفر اصطلاحاً يقول ابن تيمية: "الكفر: عدم الإيمان، باتفاق المسلمين، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به، أو لم يعتقد شيئاً ولم يتكلم". أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز،وعامر الجزار، (القاهرة: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م)، ج٢٠ ص٨٦. ويقول في موطن آخر: "الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً أو كبراً، أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة". ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج١٢ ص٥٣٣.

(٢) والإيمان كما ذكر الطحاوي في عقيدته: "والإيمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان. وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق. والإيمان: هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى". أبو جعفر الطحاوي، **متن العقيدة الطحاوية**، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨٩م)، ص٤٠.

(٣) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٤٣٠..

الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان"[1]، وهو لقاء يقصد به الحداثيون أنه اتفاق عام على أصليِّ الإيمان بالله واليوم الآخر دون تطرق لماهية الإله ولا لطبيعة ما سيجري في اليوم الآخر.

أما معنى "الشهادتان" فهو معنى ثوري لا صلة له بالتوحيد؛ فيقولون: "ليست الشهادتان إذاً إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة؛ بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"[2].

ثم تفسر الرسالة الخاتمة، بأنها دعوة إلى "الناس كافة، وهي من جهة أخرى لا تريد إلغاء الأديان السماوية السابقة، بل تصحيح الانحراف الطارئ عليها، والعودة بالناس إلى الدين الأصلي دين إبراهيم"[3].

٣ـ مفهوم الجاهلية

مفهوم الجاهلية والذي يعني مرحلة الكفر التي سبقت الإسلام وجاء القرآن لتبديلها وقلب تصوراتها وموازينها بتصورات الإيمان وموازينه، هذا المفهوم يتم تحوير معناه تحويراً جذرياً يُفقِد المفهوم كل دلالاته التربوية والعقدية، فهو "مفهوم الجاهلية حسبما ورد في القرآن مفهوم يُطابق على الأقل في وظائفه الإيديولوجية مفاهيم العقلية البدائية، والمجتمع العتيق،

---

(١) محمد صالح المنجد، مقالة بعنوان: **إعادة قراءة النص**، على موقع طريق الإسلام على شبكة الانترنت www.islamway.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م)، ج١، ص١٧.

(٣) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨، ٢٠٠٢م)، ص١٢٩.

والمجتمع الذي لا يعرف الكتابة والفكر المتوحش"[1].

الهدف الثاني- إلغاء الأحكام الشرعية:

إنَّ أيَّ استقراء هادىء لأدبيات الحداثيين وأقوالهم ليخلص بالباحث إلى أن التيار الحداثي يهدف في مساعيه إلى إلغاء الأحكام الشرعية جملة وتفصيلاً، وإلى جعل الإسلام ديانةً روحية تهتم بالدعوة إلى أخلاقياتٍ عامة، فالحداثيون يروجون تفسيرات لآيات القرآن ومفاهيمه تؤولُ بالقارىء إلى تصور أن هذا الدين لا يدعو إلى شيءٍ من الأحكام الشرعية، شأنه في ذلك شأن المسيحية المحرفة التي جاءت تدعو إلى السلام والمحبة دون أن يكون لها دخل في شيء من شؤون الحياة والإنسان.

ولعل النقاط الآتية تبين طبيعة التلاعب الذي يود الحداثيون أن يحدثوه في مجال الأحكام الشرعية.

أـ الادعاء أن التشريع الإسلامي ليس من الثوابت

يفسر شحرور قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗا﴾[2]، بقوله إنَّ "سبب هذه الخاصية هو الصراع والجدل بين ما أسماه الحنيفية والاستقامة؛ حيث يرى أنَّ الحنف في اللغة الميل الذي يعني التغير[3]، والاستقامة التي تعني العزيمة، وتمثل الثوابت، فالحنيفية والاستقامة

---

(١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٩٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

(٣) ابن فارس يقول: "الحاء والنون والفاء أصل مستقيم، وهو الميل يقال للذي يمشي على ظهور قدميه

ضدان، ونتيجة للصراع بينهما ينتج عدة احتمالات من التشريع نستطيع نحن اختيار المناسب لزماننا وتطبيقه فيه"[1].

ويترتب على هذا التفسير تعريف جديد للتشريع، وهو أنَّ التشريع ما "يتناسب مع رغبات النَّاس ويقرُّ بأعرافهم"[2]. وعليه فإنَّ الأخذ بهذا الفهم الحداثي يجعل الواقع أساساً للتشريع، وليس كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فهو يؤمن بأنَّ التشريع الإسلامي إذا تناسب مع الواقع والبيئة والمجتمع يؤخذ به، وإلا يُحنَف عنه إلى تشريعات أخرى تناسب الواقع.

وبناءً على ذلك يمكن حذف كافة الأحكام التي يُظنُّ أنَّ فيها تكلفة ومشقة بِحجة رفع الحرج عن المسلمين؛ بل إنه يمكننا العدول عن أي حكم شرعي إذا كان هذا الحكم يتعارض مع ما تعارف عليه النّاس في حياتهم ولو كان هذا المتعارف عليه حراماً[3].

أحنف، وقال قوم -وأراه الأصح-إنَّ الحنف اعوجاج في الرجل إلى داخل، ورجل أحنف أي مائل الرجلين، والحنيف المائل إلى الدين المستقيم، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾[سورة آل عمران، الآية:٦٧]، والأصل هذا، ثُمَّ توسع في تفسيره، فيقال الحنيف الناسك، ويقال هو المستقيم الطريقة، ويقال هو يتحنف أي يتحرى أقومَ الطريق". ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٢، ص١١١

(١) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٤٤٥-٤٥٢

(٢) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٥٨٠.

(٣) نبه الإمام أبو إسماعيل الهروي (٤٨١هـ) على خطورة تعليل الأحكام في إضعاف قيمة الحكم الشرعي؛ حيث قال -رحمه الله-: "تعظيم الأمر والنهي: هو أن لا يعارضا بترخص جاف، ولا يعرضا لتشديد غال، ولا يحملا على علة توهن الانقياد"، وعلق ابن القيم على هذا المعنى بقوله: "وقوله: ولا يحملا على علة توهن الانقياد؛ يريد أن لا يتأول في الأمر والنهي علة تعود عليهما بالإبطال، كما تأول بعضهم تحريم الخمر بأنه معلل بإيقاع العداوة والبغضاء والتعرض للفساد، فإذا أمن من هذا المحذور منه جاز شربه، وقد بلغ هذا

ب- تغيير ماهية المعروف والمنكر

يفسر شحرور قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) ﴾[(١)]، بقوله: فالمعروف[(٢)] هو ما "عرفه الناس ثم

بأقوام إلى الانسلاخ من الدين جملة، ومن العلل التي توهن الانقياد: أن يعلل الحكم بعلة ضعيفة لم تكن هي الباعثة عليه في نفس الأمر، فيضعف انقياد العبد إذا قام عنده أن هذه هي علة الحكم، ولهذا كانت طريقة القوم عدم التعرض لعلل التكاليف خشية هذا المحذور، وفي بعض الآثار القديمة: يا بني إسرائيل لا تقولوا لم أمر ربنا، ولكن قولوا بم أمر ربنا. وأيضا: فإنه إذا لم يمتثل الأمر حتى تظهر له علته لم يكن منقادا للأمر، وأقل درجاته أن يضعف انقياده له. وأيضا: فإنه إذا نظر إلى حكم العبادات والتكاليف مثلاً، وجعل العلة فيها هي جمعية القلب والإقبال به على الله، فقال أنا أشتغل بالمقصود عن الوسيلة، فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات، فعطلها وترك الانقياد بحمله الأمر على العلة التي أذهبت انقياده، وكل هذا من ترك تعظم الأمر والنهي، وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يدري ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطلت لله من أمر، وأباحت من نهى، وحرمت من مباح، وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها". محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧٣م)، ج٢ ص٤٩٧.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

(٢) يفسر الراغب-رحمه الله-معنى المعروف بقوله: "المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حُسنه، والمنكر ما ينكر بها، قال تعالى: ﴿**وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾، ولهذا قيل للاقتصاد في الجود معروف لما كان ذلك مستحسناً عقلاً وشرعاً؛ نحو قوله: ﴿**وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[سورة النساء، الاية:٦]، والعُرف المعروف من الإحسان؛ قال تعالى: ﴿ **وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ**﴾[سورة الأعراف، الآية: ١٩٩]، الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٣٣١-٣٣٢.

تعارفوا عليه فأصبح مألوفاً للذوق والقبول الاجتماعي.

وهو بهذا له معنى إيجابي، والمنكر هو ما أنكره الناس ثم استنكروه اجتماعياً أي أصبح مستهجناً غير مألوف للذوق الاجتماعي. لذا فإنَّ مبدأ (المعروف والمنكر) هو من أهم أسس السلوك الإسلامي العام، وهو مفهوم متطور حسب الزمان متغير حسب المكان، ويغطي كل سلوكيات المسلم في الأمور التي لا تتعلق بالحدود"[1].

أما السبيل في التفسير الحداثي لتمييز المعروف من المنكر فيكون من خلال "العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، **السياق المنتج للأحكام والقوانين**، وتحديد أحكام النصّ على ضوئها، يمكن أن يمثّل دليلاً هادياً لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج"[2].

إنَّ ما سبق يشير إلى الهدف الذي يبتغيه الحداثيون من هذا التوجيه لمفهوم الأمر بالمعروف والمنكر، وهو هدف بين جلي يراد منه جعل الواقع بصوابه وخطأه هو الأساس المحدد لموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٥٢٦-٥٣١

(٢) أبو زيد، **النصّ السلطة الحقيقة**، ص١٣٩، وص ١٤٤. وممّا قاله محمد الشرفي في هذا الشأن بصدد تعليقه على حكم الإرث: "قد كان صالحا في ذلك العصر؛ بل كان مثار إعجاب أحياناً، ولكنّه ينبغي أن يُتجاوز اليوم، لأنّ الظروف قد تبدّلت بعيداً، والأحوال تغيّرت تغيّراً كبيراً". محمد الشرفي، **الإسلام والحريّة**، (دمشق: دار بترا، ط١، ٢٠٠٨م)، ص١١٢

جـ العبادات ليست مُلزِمة

تعد العبادات في رأي الحداثيين من القضايا التي خضعت للتطور من دين لآخر، بدليل قوله تعالى: ﴿ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[1]، وهي مقصورة في الإسلام على أربع، الصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت[2].

أما طريقة أداء العبادات فلسنا ملزمين بهيئة معينة؛ إذ إن النبي ﷺ كان "يؤدّي صلاته على نحو معيّن فكان المسلمون يقتدون به، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ المسلمين مضطرّون في كلّ الأماكن والأزمنة والظروف الالتزام بذلك النحو"[3]؛ بل إنَّ من "الحرية للمسلم أن يتعبد بالصيغة التي يراها أنسب وأفضل"[4]. ولذلك يجب تحرير الناس من العقلية الشعائرية[5]، وليس "من الضروري أن يحتشد الناس جماعات في مسجد لإقامة الصلاة، ذلك أن الصلاة مسألة شخصية في الإسلام كما في الديانات الأخرى"[6].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨. واستشهاد الكاتب بهذه الآية استشهاد باطل؛ لأنَّ الآية تقصد الشريعة ومنهاج الحكم بين الناس، وليس المقصود بها العبادة وحدها؛ كذلك فإنَّ كون كل نبي جاء بشريعة مغايرة للآخر لا يعني ذلك تطور الأديان والعبادات.

(٢) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٤٨٠-٤٨٨.

(٣) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٨٥.

(٤) محمد صالح المنجد، مقالة بعنوان (**إعادة قراءة النص**)، على موقع طريق الإسلام على شبكة الانترنت: www.islamway.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٥) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، (بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م)، ص ٣٢٩

(٦) عبد الرزاق هوماس، **القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير**، (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة

أما التفسير الذي يعلل هذا التعبد الحر بالهيئة التي يرتأيها كل فرد فيقدمه الحداثيون بقولهم "إنَّ ما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات هو أثر لمقتضيات البيئة الحجازية البسيطة في عصر الرسول دون غيرها من البيئات، لذلك تصبح الصلاة ليست واجبة"[1]، وإنما فرضت لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[2]، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو الأمر الذي غفل عنه الفقهاء[3].

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا التأويل الحداثي أن "الشخص إذًا في حلٍّ من الفروض التي فُرضت سابقًا لأجل أوضاعه الجديدة"[4].

وهكذا يصبح الإسلام دين كنسي بامتياز، ليس فيه إلا أخلاقيات عامة، وعبادات فردية غير ملزمة، وروحانيات غير واضحة، وهو الأمر الذي يعني هدماً كاملاً لكل خصائص هذا الدين ومعالمه.

د- توجيه المقاصد الشرعية

في محاولة لتأصيل هذا التفسير وتشريعه يستخدم الحداثيون المقاصد الشرعية في تعليل

محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٧م-١٩٨٨م، شعبة الدراسات الإسلامية)، ص ١٦٩.

(١) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ٦٣،

(٢) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني**، (لبنان: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٨م)، ص١١٠-١١١.

(٣) الصادق النيهوم، **الإسلام في الأسر**، (لبنان: مكتبة رياض الريس، ط٤، ٢٠٠٠م)، ص ١٢٧، ١٣٤.

(٤) أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص٢٣..

هذه الأحكام الجديدة؛ حيث يقولون "إنّ التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بدّ من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كلّ مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة (أي الحكم الشرعي) صالحة لوقت معيّن؛ لكنّها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكّن من تغييرها"[1].

وعليه فالحدود جميعها أوحتها طبيعة الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في زمن تنزل القرآن الكريم ومن ذلك قولهم "أنَّ حد الزنا كان من الممكن تطبيقه في مجتمع البادية، أمَّا المجتمع الجديد فلا يمكن تطبيقه كما اشترط الفقهاء"[2].

والتعليل الحداثي هو أن "الحدود هذه أملتها الظروف التي كان عليها المجتمع الذي نزل فيه، حيث كان ذلك المجتمع بدائيًّا، وما كان يمكن استتباب الأمن؛ لأنَّ الناس كانوا يتوافد بعضهم على بعض بالانتقام إلَّا بالحدود، فأقل الحلول شرًّا وأدناها مضرة على ما فيها من وحشية كانت الحدود هذه، الآن تغيرت أحوال المجتمعات، وتوفرت السجون وأصبحت أحكام الحدود غير ملزمة للمخاطبين بهذا النص القرآني"[3].

ويترتب على ذلك أنَّه "لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معيّنة كما هو الشأن في القصاص

---

(١) الشرفي، **الإسلام والحرية**، ص١٣٨.

(٢) الجابري، **حول الحوار القومي الديني**، (بيروت: المستقبل العربي، ط١، ١٩٨٩م)، ص١٤٥.

(٣) الشرفي، **الإسلام والحرية**، ص٨٦..

والسرقة وغيرهما محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيّرة وغير مستقرّة، تتأثّر بعوامل عديدة منها الثقافي، ومنها الاقتصادي والسياسي"(1).

وينسحب الأمر على العقوبات أيضاً فهي مما يمكن تعديله وتغييره وفقاً للواقع، ذلك "أن عقوبة السرقة والقتل قد حُدد فيها الحد الأعلى فيجوز النزول عنه، ولا يجوز تجاوزه بفرض عقوبة أشد، كما أنَّ المحرمات في الزواج والطعام ورد فيها الحدُّ الأدنى، فلا يجوز استحلال هذه المحرمات، ويجوز لنا تحريم غيرها وفق ما تمليه المتغيرات والمعطيات في الواقع"(2).

والمحرمات في هذا التفسير الحداثي تصبح مباحة لا بأس فيها "فالخمر ليست محرمة؛ بل إنَّ الله اتخذ منها موقفاً، فكره لنا ذلك، فلو كانت محرّمة لم يقل: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾(3) إذ كيف يكون شيءٌ محرمٌ وفيه منفعة للناس"(4).

---

(1) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص85.

(2) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص453-466.

(3) سورة البقرة، الآية: 219.

(4) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص477. يقول العز بن عبد السلام: "الأشياء والأعمال قد لا تكون شراً خالصاً، فالخير يتلبّس بالشر، والشر يتلبّس بالخير في هذه الأرض، لكنَّ مدار الحِلّ والحُرمة هو غلبة الخير أو غلبة الشر، فإذا كان الإثم في الخمر والميسر أكبر من النفع فتلك علة تحريم ومنع، وإن لم يصرح هنا بالتحريم والمنع". عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**،

وكل ما لا يتفق مع طبيعة الحياة المعاصرة مـن أحكـام القـرآن فيـتم تكييفـه أو تعديلـه ليصبح متناسباً مع الواقع المعاش فالإرث مثلاً يقول عنـه أركـون "لا يمكـن أن نقبـل أن لا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل التكيف مع النص ينبغي العمل على تغييره"[1].

ويصرح التيار الحداثي بالغاية المتوخاة من كل هذا التبديل للدين بقولهم أن هذا التفسير يساهم في تقديم الـدين الجديـد أو"الرسـالة الثانيـة للإسـلام"، أو "الوجـه الثـاني لرسـالة الإسلام"، إشارة إلى أنّ الرسالة الأولى هي التي استقرّ عليها فهم الأمّة للإسـلام، والرسـالة الثانية هي الرسالة التي لم تفهم والتي آن أوان فهمها لتكون هي الدين الحقّ الـذي تبشّر بـه القراءة الجديدة[2].

وهي نتيجةٌ غايةُ مُرادها حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصـة، وإقـصاؤه عـن معترك الحياة والحكم والتغيير.

الهدف الثالث. التخلص من التراث الإسلامي

رفع الحداثيون مبدأ القطيعة المعرفية مع التراث فرفضوا التفاسير على اختلاف مدارسها واتجاهاتها، وشنوا هجوماً نكداً على علوم القرآن، وقواعد التفسير التي انتهجها أئمة التفسير في مصنفاتهم، وأثاروا زوبعة من النقد حول اللغة العربية كأداة لتفسير الآيات القرآنية

(بيروت:دار الجيل، ط٢، ١٩٨٠م)، ج١ ص٧.

(١) محمد صالح المنجد، مقالة بعنوان: **الفهم الجديد للنصوص**، على موقع الألوكـة عـلى شـبكة الانترنـت: www.alukah.net، آخر مشاهدة ٢٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٨٧.

الكريمة، وتعاملوا مع التراث المعرفي في التفسير وعلوم القرآن تعاملاً مشيناً ينم عن رغبة دفينة في التخلص من البناء المعرفي للعقل المسلم، واستبداله بالمعرفة الغربية على مستوى الأدوات التفسيرية للنص القرآني، وعلى مستوى التأويلات الناتجة عن هذا النمط التفسيري الجديد.

فالتراث الإسلامي كله دون استثناء مرفوض في المنطق الحداثي، وهو منطق أقل ما يقال فيه أن أصحابه من أهل الجهل والهوى، وممن أعماهم التعصب المقيت عن الموضوعية العلمية التي يتنادون بها ويدعونها ليلاً ونهاراً، ولقد آثروا الانحياز إلى المعرفة الغربية ومناهجها ونظرياتها في التعامل مع القرآن الكريم، وما كان ذلك لأن الغرب يمتلك أسباب الحقيقة وأدوات البحث المنهجي العلمي الصحيح، وإنما لأن هذه المناهج تحقق لهم مآرب شتى وتبلغهم مرادهم من تضليل الأمة المسلمة، وتدمير الأصول المعرفية الكبرى للعقل المسلم الجمعي، ولقد تجلت دعوتهم في القطيعة مع التراث في الخطوات التالية:

أ- الدعوة إلى استبدال المصادر العلمية السابقة بالمصادر الاستشراقية

يدعو الحداثيون إلى استبدال المصادر العلمية بالاستشراقية، معللين ذلك بأن المستشرقين ساهموا بشكل علمي في تقدم الدراسات القرآنية، و" تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن"، وهم الذين "يُقارعون المسَلَّمات والفرضيات الإسلامية، باليقين العلموي"[1] فيقينيات الشرع وقطعياته إنما هي مسَلَّمات ومجرد فرضيات في نظر الحداثيين، والمستشرقين هم من قارع هذه الظنون بالعلم والحقائق.

---

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٤٢..

إنَّ الدعاوى السابقة تبرؤ منها الموضوعية والأمانة العلمية، وهي خالية من الصحة والدقة، فوقائع العلم تشير إلى أنَّ المستشرقين أسهموا في جوانب وأساءوا للحقيقة في جوانب كثيرة، وعمدوا قصداً إلى تشويه الكثير من حقائق الشريعة.

ب- الدعوى بأنَّ علوم القرآن لم تخضع للنقد والتمحيص المنهجي

يتعامل الحداثيون مع (علوم القرآن) بعدائية عالية، فيسخرون من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، ويتهمون تاريخ القرآن بالكثير من الأغاليط، ويطالبون بإعادة النظر في هذا العلم على أساس من المناهج النقدية الغربية؛ إذ يقول الحداثيون بأن "التراث المنقول يعتز ويفتخر بوجود أدبيات تُدعى بأسباب النزول، ولكن هذه القصص والروايات لم تُوضع حتى الآن على محك النقد التاريخي والأدبي، الذي لا مندوحة عنه"(1).

ويؤكد هذا الأمر شحرور بقوله: "قد يقول الفقهاء: إنَّ للتنزيل في القرآن أسباباً، وأقول: إنَّ القرآن ليس له علاقة بأسباب النزول، لأنه كان سيأتي سُئِل عنه أم لم يُسأل؛ حيث إنَّ معظم الأسئلة كانت في أم الكتاب أو في تفصيل الكتاب. أما بالنسبة للقصص فقد تَمَّ سؤال النبيﷺ عن أهل الكهف وذي القرنين، ولكن السؤال هنا ليس له معنى؛ لأنَّ قضية أهل الكهف وذي القرنين كانت ستأتيه على كل حالٍ سُئل أم لم يُسأل، لأن بقية القصص جاءت كلها دون سؤال"(2).

---

(1) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٤٢.

(2) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص١٥٤ . وهذا من جهله بمعنى سبب النزول لأنه حصر السبب بما كان جواباً عن سؤال، وهذا الحصر لم يقل به أحد؛ إذ إنَّ سبب النزول هو: "ما نزلت الآية أو

جـ القول بأنَّ التفاسير أسست على مفاهيم مرتبطة بزمانها

يصف الحداثيون التفاسير بجميع مدارسها بأنها تفاسير أنجزت "طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة"[1]، وأن هذه القراءة لكتاب الله ﷻ ضيعت وأخفت الكثير من المعاني وذلك بسبب أن المسلمين لم يتعوّدوا عملية الكشف والتنقيب عن "خفايا القرآن وأسراره ودلالاته، ولم يتفطّنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأنّ ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلاّ بما اهتدوا إليه وطبّقوه"[2].

ثم إن تفسير القرآن يحتاج إلى أناس من ذوي المؤهلات العلمية، وعلماء التفسير -كما يرى الحداثيون- "لا يملكون القدرة على فهم القرآن الكريم لأنه حقائق علمية موضوعية[3]؛ والقادر على فهمه عالم الكيمياء والفيزياء وليس الفقهاء والمفسرون؛ إذ إنَّ هؤلاء خطر على هذا الكتاب العظيم، ويجب سحبه من أيديهم"[4].

الآيات مبينة لحكمه أيام وقوعه"، فلم يقتصر سبب النزول على ما كان جواباً على سؤال لأنَّ الواقع يأبى هذا؛ حيث نزلت آيات عديدة لبيان حادثة، ولم يكن هناك سؤال؛ من ذلك قصة المجادلة التي جاءت تجادل النبي ﷺ في ظهار زوجها لها فنزلت سورة المجادلة. انظر: عدنان محمد زرزور، **علوم القرآن وإعجازه**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٩٤م)، ص١٢٧.

(١) نصر أبو زيد، **الخطاب الديني رؤية نقدية**، (مصر: دار المنتخب العربي، ط١، ١٩٩٢م)، ص٨.

(٢) أبو زيد، **النصّ السلطة الحقيقة**، ص٨٧.

(٣) شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص١٨٦، وص١٩٤.

(٤) شحرور، **لكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٢٠٥.

وعليه فإن علماء التفسير لم يقدموا للقرآن خدمة تذكر؛ بل أساءوا إليه من خلال صنعهم أناساً ضد المبادئ القرآنية[1].

الهدف الرابع- تشويه التاريخ الإسلامي

يعمد الحداثيون إلى تشويه التاريخ الإسلامي عبر تشويه رموزه الفكرية والعلمية وقياداته الدينية، فالحداثيون يصورون التاريخ الإسلامي بأنه تاريخ مشحون بالتآمر والتكتل والكذب والبهتان، ويفسرون الأعمال العلمية والإنتاج الفكري على أنه معارك لصالح السلطات أو الفرق والمذاهب، فكتب التفسير والفقه وعلوم الحديث وأصول العقيدة كلها كانت مدفوعة بصراعات خفية على السلطة أو السيادة أو المكاسب التافهة، وقواعد الفقه التي وضعها الفقهاء ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينية، وإنّما هي قواعد من وضع بشر، فكانت منافية للعدل والمساواة وحقوق الإنسان[2].

وإنّما سلك الفقهاء هذا المسلك تاركين الوجه الحقّ من الإسلام إلى الوجه الخاطئ منه، إمّا لما كانت تُسلّط عليهم من ضغوط من قبل المجتمع الرجالي المستبدّ على النساء[3]، ومن قبل السلاطنة السياسيين، وإمّا خضوعا منهم لدواعي الأهواء التي زيّنت لهم حبّ الجاه والترؤّس والترفَ والبذخ[4].

---

(١) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٦٤.

(٢) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٦٤

(٣) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص١١١.

(٤) الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص٩٩، وص١٥١، وص١٥٠.

وحرب أبي بكر للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين للسلطة، والفتوح الإسلامية كلها حركات إمبراطورية توسعية، والشافعي مهووس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية.

ومن ثَمَّ فإنَّ ما "قُدّم إلينا ما هو إلا الإسلام الرسمي السلطوي"[1]، ذلك "أنَّ الإسلام كأي عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وأيديولوجياً"[2].

إنَّه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنَّه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع، كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان"[3].

والهدف المراد بلوغه من هذه الحرب الهوجاء على الإسلام تراثاً وعلماء وتاريخاً هو هدم رموز الإسلام، وزعزعة الثقة بتاريخ الأمة، ومن ثم قتل الشعور بالانتماء والاعتزاز في نفوس الأجيال، فلا ترى الأجيال في هذا التاريخ العظيم والمواقف البطولية إلا مجرد مشاعر الاستماتة في حظوظ النفس، والتكالب على متاع الحياة الدنيا، ومشاهد الكيد السياسي البشعة، وذلك لغاية أن ينقطع عن المنابع روادها، وتُطفىء شعلة الدافعية لدى الشباب فلا زاد ولا تاريخ يزودهم بالمضامين الإسلامية التي تُحي الأمة من بعد أن انتكست أعلامها.

---

(١) تيزيني، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ص١٦٧.

(٢) أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ص١٦.

(٣) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص١٧٤.

وأخيراً، فإنَّ الدراسة السابقة تخلص إلى أنَّ التيار الحداثي ذو موقف معادٍ للقرآن الكريم، بما أثار من شبهات استشراقية قديمة، وبما استخدم من مناهج نقدية غربية، تهدف في مجموعها إلى تغييب المرجعية العقائدية والفكرية والتشريعية للأمة، وتؤدي إلى إلغاء الكثير من أحكام الشريعة الإسلامية، وتدفع بالنص القرآني إلى مساحات ضبابية غائمة لا ضوابط فيها ولا قيود، مما يجعل القرآن الكريم مكانا لعبث العابثين. .



المبحث الثالث
جمال البنا حياته وثقافته و معالم شخصيته

يعد جمال البنا نموذج ومثال لما تضمنته الأفكار الحداثية، فجمال البنا قدم نظرية جديدة في مجال تفسير القرآن، وخص الآيات المتعلقة بالمرأة بالكثير من العناية والاهتمام، وأولاها جهده مطبقا من خلالها الكثير من الأفكار الحداثية؛ لذا فقد ارتأت الباحثة تقديم هذا النموذج لبيان الكثير من القضايا الحداثية المتعلقة بالقرآن الكريم.

لذا لا بد من البدء بتاريخ جمال البنا وبيان حياته؛ إذ تعد حياة المرء السجل الصادق لأفكاره وآرائه، وفيها يختزن المرء كل ملامحه الحقيقية، ومعالم شخصيته، ولذا كان لزاماً علينا في هذا المبحث أن نسرد أهم المحطات التي مرَّ بها جمال البنا في حياته، حتى نستبين آثار النشأة والتربية والظروف الحياتية التي مر بها على فكره وعلى مسيرته الثقافية، ثُمَّ ستتم مناقشة أثر ثقافته من حيث نوعيتها وتنوعها على توجهه الفكري، ونختم الكلام على معالم بارزة في شخصيته تفسر لنا طبيعته النفسية والفكرية.

أولاً- حياته

أ- ولادته وتسميته

ولد "جمال البنا" سنة ١٩٢٠م في الخامس عشر من ديسمبر، في مدينة المحمودية، محافظة البحيرة في مصر لأسرةٍ مؤلفةٍ من ستة إخوة، كان جمال البنا أصغرهم وحسن البنا أكبرهم بفارقٍ زمني يبلغ أربعة عشر عاماً بين الأخوين، فهو آخر العنقود كما يحلو له أن يصف نفسه.

أطلق عليه أبوه اسم جمال تيمناً بالشيخ جمال الدين الأفغاني، وكان كثيراً ما يوحي إليه في صغره أنه ذاك الأفغاني، وأنه قد يكمل ما بدأه ذاك المصلح، ويذكر البنا أنه قد نال حظه وافراً

من والده، فقد تمتع في طفولته بعنايةٍ حانيةٍ منه وعطفٍ شـديد، ونمـت بيـنهما علاقـة وثيقـة وطدت أواصرها تعلق البنا بالقراءة في مكتب أبيه[1].

بـ عائلته

يذكر التاريخ عائلة جمال البنا بأسطرٍ من نور، فهي عائلةٌ ذاتُ بصماتٍ واضحةٍ في العمل الإسلامي، فالوالد هو الشيخ أحمد عبد الرحمن البنَّا[2] صاحب كتاب "الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني" الذي أفنى خمسةً وثلاثين عامًا من عمره في كتابته[3].

---

(١) انظر: جريدة اليوم السابع المصرية، و هي الجريدة التي انفردت بنشر سبع لقاءاتٍ تفصيلية، ومطولة عن حياة جمال البنا، ولقد تلقفت دور النشر هذه المقابلات بالنشر والتعليق؛ حيث تعـد هـذه اللقـاءات المـصدر الوحيد للسيرة الذاتية لجمال البنا، وللكثير من المعلومات التي أدلى بها عن عائلته، وآرئه في ذلك، علماً أن هذه الدراسة اعتمدت في الكثير من معلوماتها على تلك اللقاءات التـي أدلى فيهـا جمـال البنـا بمعلومـات واسـعة وتفصيلية عن حياته. لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمـال البنـا**، عـلى موقـع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقـة الأولى، آخـر مـشاهدة: ٧/ ١٢/ ٢٠٠٩م.

(٢) أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، الساعاتي، (تـوفي بعـد ١٣٧١هــ الموافـق ١٩٥١م)، مـن المـشتغلين بالحديث، مصري، له الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام ابن حنبل، ستة مجلدات، و القول الحـسن في شرح بدائع المنن مجلدان في شرح كتابٍ له سماه. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م)، ج١ ص١٤٨.

(٣) هذا الكتاب يقول عنه جمال البنا: "كانت أحاديث الإمام ابن حنبل، مصنفة حسب موضوعاتها الفقهية، فهناك قسم لأحاديث السيدة عائشة، وأخرى لعبدالله بن عمر بن الخطاب، وثالثة لأبى هريـرة وهكـذا، فـما كان من أبي ذلك الشيخ البسيط، حافظ القرآن، المُلم بمفاتيح المعرفة الإسلامية من دون تعمق، والذي عمل

والشقيق الأكبر لجمال هو حسن البَنَّا[1] مؤسس جماعة الإخوان المسلمين أكبر حركة إسلامية حتى يومنا هذا[2]، وشقيقه عبد الرحمن البَنَّا يُعد صاحب أول تجربة رائدة في مجال الكتابة للمسرح الإسلامي، وشقيقه عبد الباسط شاعرٌ وكاتبٌ مسرحيٌ إسلامي[3].

كإمام لأحد المساجد، ومصلحاً للساعات في بعض الوقت، إلا أن قرر تصنيف الأحاديث وترتيبها حسب موضوعاتها التي تتناولها، فذلك باب للصلاة، وآخر للزكاة، وثالث للمعاملات وهكذا". من لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية: www.youm.com، الحلقة الأولى، آخر مشاهدة: ٧/ ١٢/ ٢٠٠٩م. وانظر للتوسع: زياد أحمد سلامة، **الشيخ حسن البنا سيرة فكرية**، (عمان: دار البيان، ط١، ٢٠٠١م)، ص٧.

(١) حسن أحمد عبد الرحمن محمد البنا الساعاتي، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨م، والمرشد الأول للجماعة، ولد في المحمودية بمصر عام ١٩٠٦م، له مؤلفات عديدة منها مذكرات الدعوة والداعية والمرأة المسلمة، ومقاصد القرآن الكريم، اغتيل في ١٢ فبراير ١٩٤٩م على يد الحكومة المصرية آنذاك بتحريض من الإنجليز الذين كانوا يحتلون مصر لما رأوا في دعوته ما يهدد مشروعاتهم ومشروعات الصهيونية في فلسطين. الزركلي، **الأعلام**، ج٢ ص١٨٣-١٨٤.

(٢) "الإخوان المسلمون" جماعة إسلامية، تصف نفسها بأنها "جماعة إصلاحية شاملة تعتمد التربية كوسيلة أساسية للتغيير". تعد أكبر حركة معارضة سياسية في كثير من الدول العربية، أسسها "حسن البنا" في مصر في مارس عام ١٩٢٨م، وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة في العديد من الدول في القارات الست. انظر: مانع الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، (الرياض: دار الندوة، ط٤، ١٤٢٠هـ)، ج١ ص١٩٨-٢٠٥.

(٣) يشير البنا في كل مقابلة صحفية إلى أن إخوته منهم من كان عازف موسيقي وهو عبد الرحمن البنا، بينما يصف الآخر بأنه مؤلف أغاني وهو عبد الباسط البنا، ثم يعلق على هذه التوجهات العائلية بقوله: "كان هناك جو من الحرية والليبرالية والديمقراطية داخل الأسرة، لا أحد يحجز على فكر الأخر". انظر: مقالة

جـ- نشأته

وُلد الطفل جمال البنا ضعيفاً، معتل الصحة، إلى حدٍ أثر على علاقته بأقرانه، فابتعد عنهم، لإحساسه بتفوقهم عليه في القدرة العضلية، مؤثراً القراءة على اللعب في الحارة؛ حيث كان يقرأ في مكتبة أبيه العامرة بالمجلات والصحف والكتب أيضاً، وكان يقرأ في ذلك العمر كل ما يقع تحت يده من كتب ومجلات، ولقد كان هذا المكث المتواصل في مكتب والده سبباً من أسباب توطد العلاقة بينه وبين أبيه.

وحين كتب جمال البنا مستذكراً طفولته، كانت الذاكرة أسيرة مكتبة والده التي كان يلعب في أرجائها، ولا زال يذكر أنَّ أشد ما لفت انتباه الطفل ابن الثامنة، كان الروايات الغرامية والبوليسية المسلسلة التي كانت تنشرها "الأهرام" ومجلة "الأمل"، وكان والده

تحليلية بعنوان: **طائر الحرية يغرد منفرداً**، مجدي سعيد، على موقع إسلام أون لاين: www.islamonline.net، آخر مشاهدة ٦/ ١١/ ٢٠٠٩م.

والحقيقة أن عبد الرحمن البنا كان المسؤول عن مسرح جماعة الأخوان المسلمين في فترة الثلاثينات والأربعينات، وله عدة مسرحيات أدبية حول التاريخ الإسلامي، ومنها جميل بثينة والتي قيل عنها أنها بلغت مستوى درة أمير الشعراء أحمد شوقي (مجنون ليلى)، أما عبد الباسط فقد كان يؤلف الشعر الهادف وبعض الزجل الشعبي، ويذكر القرضاوي في ذكرياته في السجن إنهم كانوا ينشدون أناشيد من شعر الضابط "عبد الباسط البنا"، شقيق الإمام الشهيد الذي اعتقل معهم، وألّف جملة أناشيد منها: "اللهُ أكبر في سبيل الله أُدخلنا السجونْ، اللهُ أكبر وليكن بعد الحوادث ما يكونْ، لا نستعين بغير ناصرنا، وما نلقى يهون"، إلا أن كلام جمال البنا يوحي بأن كلا الأخوين كانت لهما اتجاهات فنية غير جادة ولا منضبطة بميزان الشرع. انظر: مركز الإعلام العربي، **بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا المشروع الإصلاحي للإمام حسن البنا تساؤلات لقرن جديد**، ورقة بحث لعصام تليمة بعنوان: **البنا وقضايا الفكر والثقافة**، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، ط١، ٢٠٠٧م)، ص٣٧٨.

يحرص على قصها وجمعها وتهيئتها للطفل الصغير حتى يقرأها[1].

د ـ علاقته بوالده

يذكر جمال البنا والده بكثيرٍ من الإعجاب والتقدير، إلا أنَّ هذا التقدير يدور حول جانب مُعين، وهو جلده وصبره على العمل دون كلل أو ملل، واعتماده على نفسه في تسيير شوؤن أعماله، ويظهر هذا المعنى في قول البنا: "إن علو همة الشيخ التي تجلت في توليه طبع ٢٢ جزءًا من المسند، بالإضافة إلى عملين آخرين هما مسند الشافعي ومسند أبى داود الطيالسي، رغم فاقته وأنه كان يعيش من اليد للفم، وكان توفير ورق كل جزء هو الهم المقعد له، إنه لم يدع هذه العقبات توقفه، وتغلب عليها"[2].

وجمال البنا اليوم يرى أنه يحذو حذو والده وينهج نهجه، وذلك في سعيه للاستقلال بذاته

---

(١) تحقيق صحفي بعنوان، **جمال البنا الصوت الخافت في زمن الضجيج**، عن موقع جريدة الأهرام المصرية على شبكة الانترنت: www.ahram-com، آخر مشاهدة ٧/ ١١/ ٢٠٠٩م.

(٢) يذكر جمال البنا أنَّ "الشيخ كان يواصل العمل دون تعب أو ملل من الصباح الباكر في مكتبه، وهو الدور الأرضي من منزل قديم، ولم يكن يترك المكتب إلا لأداء الصلاة، وكان يرسل إليه غذاؤه فيتناوله، وقد يستريح قليلاً على كنبة في المكتب ويواصل العمل حتى الساعة الحادية عشرة مساء، كل هذه المدة جالسًا على مكتبه، وراءه وأمامه المراجع يستخدم «التزكة» الصغيرة التي كان يصلح عليها الساعات في شبابه، لم تكن الشمس تدخل المكتب إلا لمامًا، ولم يكن لديه أي أداة تسلية، وكنا نقدم له الصحف لنجدها بعد أسبوع كما هي". انظر: تحقيق صحفي في جريدة الشرق الأوسط، بعنوان: **جمال البنا**، عدد ٨٤٢٤، تاريخ ٢١/ ديسمبر/ ٢٠٠١م، صفحة ملفات الشرق.

عبر طبع كتبه بنفسه؛ بل وتكوين شركة توزيع خاصة به حتى يتحرر من التبعية للناشرين[1].

وإنَّ هذا الجلد والدأب تحديداً هو الذي أثار إعجاب جمال البنا بأبيه فما أكثر ما كان يقول لنفسه: "كان الوالد أفضل مني فقد كان يعمل حتى الساعة ١١:٣٠ ليلاً في حين أُنهي عملي المسائي في العاشرة"[2].

لقد رأى جمال البنا في والده مثالاً لعمل عظيم هو الكتابة والصبر عليها، ويعبر عن هذا المعنى بقوله: "الخيط الذى يربطني بالشيخ الوالد -رحمه الله- هو الكتابة، نموذج الرجل الذي يهب نفسه لعمل عظيم يقوم على الكتابة"[3].

ثانياً- ثقافته

أ- تعليمه:

أتم جمال البنا دراسته الابتدائية بمدرسة العقادين، والتحق بعدها بمدرسة الخديوية[4]

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الأولى، آخر مشاهدة: ٧/ ١٢/ ٢٠٠٩م.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الرابعة، آخر مشاهدة: ١/ ١/ ٢٠١٠م.

(٣) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية، على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الرابعة، آخر مشاهدة: ١/ ١/ ٢٠١٠م.

(٤) تأسست مدرسة الخديوية في عام ١٨٣٦م في عصر محمد علي باشا بالقاهرة، وهي تعتبر أول مدرسة ثانوية في مصر، وهي أم المدارس الثانوية، أنجبت الكثير من رجال مصر منهم الزعماء، ورجال السياسة، والقضاء، ورجال التعليم، والأدباء والفنانين، والمفكرين، مثل أحمد شوقي ومصطفى كامل، كما كان رفاعة

الثانوية بالحلمية الجديدة، إلا أنه لم يكمل دراسته بها، لخلافه مع معلم اللغة الإنجليزية، وكان بريطاني الجنسية، في واقعة يحكي عنها بقوله: "يبدو أنني فعلت ما أغضب هذا المعلم مني، فطلب مني الاعتذار له قائلاً بلكنته الإنجليزية: You have to say I beg your bardon sir، وهو ما اعتبرتُه إهانة فرفضت! لأرسب في الامتحان، فكان قرار عدم إكمال دراستي الثانوية مستجيباً لإحساسي الداخلي الرافض للطبقة البرجوازية بكل ملامحها"[1].

وعلى الرغم من عدم ضغط أسرته عليه في إكمال تعليمه الثانوي، إلا أنها أصرت أن يُكمل تعليمه في مدرسة التجارة المتوسطة، التي حصل على دبلومها في العام ١٩٣٧م، بعد ثلاث سنوات ١٩٣٤م- ١٩٣٧م، وزُجَّ به في أحد المكاتب، ليتفرغ من وقتها -كما يقول- لتأسيس ذاته ثقافياً[2].

ب- المكونات الثقافية لجمال البنا:

ساهمت عدة أمور في تكوين ثقافة جمال البنا؛ منها:

الطهطاوي أول مدير لهذه المدرسة. ويصف جمال البنا نوعية تعليمه بقوله: "كنت دائما مستقلا، أنا وأخي لدينا وجهات نظر مختلفة، لقد كان مسلماً تقليدياً تمامًا، بينما تلقيت أنا تعليما علمانيـاً". انظـر: خبـاب الحمـد، مقالـة بعنـوان "**جمـال البنـا عـلام يعدونـه مفكـراً إسـلامياً**"، عـلى موقـع الألوكـة عـلى شـبكة الانترنـت: www.alukah.net، آخر مشاهدة ٣١/ ٢/ ٢٠١٠م.

(١) لم يكن التعليم في يوم من الأيام سلوكاً برجوازياً، لكن جمال البنا المشبع بالثقافة اليسارية يقدم تفسيره للمسألة على أساسٍ من رؤاه الغربية.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليـوم الـسابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الخامسة، آخر مشاهدة: ١/ ١/ ٢٠١٠م.

١ـ القراءة

تعد الخارطة المعرفية للإنسان وسيلة مهمة في استكشاف ملامح شخصية الإنسان، وسبر أغوار نفسيته، وأبعاد فكره، والمتأمل في المسيرة الثقافية لجمال البنا يُدرك منذ الوهلة الأولى أن الرجل قارئٌ نهم، وأن الكتاب كان رفيق دربه في حله وترحاله، متنقلاً معه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار في رحلةٍ زادت عن الثمانين عاماً من سعة الإطلاع وتنوع الثقافة، وهي رحلة تركت تواقيع مهمة في سَفْر حياته.

وفي الأسطر التالية محاولة لاستجلاء جمال البنا عبر هذا الكم الهائل من الكتب التي عاش معها في حياته، وتركت آثارها يقيناً على فكره ورؤاه وأعماله، وقد ارتأت الباحثة تصنيف قراءاته حسب الموضوعات والاهتمامات، مما يعين بإذن الله ﷻ على تلمس العوامل التي ساهمت في تشكيل ملامح جمال البنا الثقافية.

العامل الأول ـ الثقافة العامة

بدأ جمال البنا مشروع القراءة منذ الطفولة، فقد وفَّرت له مكتبة الوالد فرصةً مميزة ليطلع على الثقافة الأدبية والشرعية في عهدٍ مبكرٍ من حياته. ولقد تشكلت أولى لبناته الثقافية والفكرية من خلال إطلاعه على مجلة اللطائف المصرية[1]، ومجلة

(١) مجلة اللطائف التي كان يصدرها شاهين مكاريوس، وهو لبناني المولد، انتمى إلى الماسونية في بيروت سنة ١٨٧٤م، وبعد دخوله بمدة ارتقي إلى درجة أستاذ، ثم لجأ إلى مصر وأسهم في الحركة الماسونية فيها بنشاط كبير. وأصدر سنة ١٨٨٦م، مجلة اللطائف والتي كانت تعج بأخبار الماسونية وتروج لأفكارها، ثم أنشأ سنة ١٨٩١م محفلاً ماسونياً باسم محفل اللطائف. انظر: مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية، مجلة

الأمـل[1]، واللتين كانتا تمثلان الفكر السائد في حينه، وتعبران عن القضايا التي تشغل النـاس والمجتمع آنذاك.

انتقل جمال البنا بعد ذلك إلى قراءة الروايات الأدبية الصغيرة و التي كانت تترجم عيون الأدب الأوروبي في حينه، ثم بعد فترة مـن الـزمن توجـه إلى قـراءة قـصص الأدب الـشعبي العربي مثل رواية ألف ليلة وليلة، ورواية سيف بن ذي يزن[2].

بعد هذا النوع من الأدب انتقل جمال البنا إلى القراءة في الأدب العربي القديم، فقرأ العقد الفريد، وكتاب الأغاني والبيان والتبيّاَن والبخلاء وغيرها.

الكاشـف، **الماسـونية بـين الحقيقـة والخيـال**، عـدد تـشرين الثـاني، ١٩٩٥م، ص١-٣٦. وحـسين عمـر حمادة، **الماسونية والماسونيين في الوطن العربي**، (دار الوثائق، ط١، ١٩٩٥م)، ص٤٤ فما بعدها.

(١) وهي جريدة كانت تصدرها منيرة ثابت أول صحفية نقابية، وأول كاتبـة سياسـية، وأول رئيـسة تحريـر لجريدة سياسية، وأصدرت جريدتين سياسـيتين في العـام ١٩٢٦م، إحـداهما يومـية فرنـسية هـي (الأمـل)، والأخرى عربية أسبوعية وبنفس الاسم، وكانت الجريدتان تطالبان بحقـوق مـصر في الحريـة والاسـتقلال، وحقوق المرأة السياسية والاجتماعية. انظر: نعومي صقر، **النساء والأعلام في الشرق الأوسط**، (لنـدن، أي بي باترويس، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٤٠-٦٥. وجوزيف زيدان، **مصادر الأدب النسائي في العالم العربي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ١٩٩٩م)، ص١٦٤-١٦٥.

(٢) يرى جمال البنا أن هذا النوع من الأدب صورة من المثيولوجيا العربية الإسـلامية، فهـي تحفـل بحـروب وسحرة وكهان ومعجزات وحكماء ينزلون من السماء وفروسية وحروب، ولا يـزال حتـى اليـوم يـرى أنهـا يمكن أن تأخذ شكل «المثيولوجيا» ويمكن أن تكون أصلاً لقرابـة عـشرين أو ثلاثـين روايـة. انظـر: اللقـاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المـصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

أما الشعر فقد قرأ منه المعلقات العشر، والمنتخب في أدب العرب بجزأيه؛ إلا أنه لم يكن يعدل أحدًا من القدامى بالمتنبي، ولا في المحدثين بشوقي، وقد حفظ شعريهما تقريبًا، أي ديوان المتنبي والشوقيات بأجزائه الثلاثة.

توجه جمال البنا بعد ذلك نحو الأدب العربي الحديث فقرأ لطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وغيرهم، كما قرأ لأحمد الصاوي، والذي كان يصدر مجلة (مجلتي)، وهي مجلة كانت تكتب باللغة العربية ولكن بروحٍ أوروبية حديثة، وبمشاعر عاطفية قوية _كما يصفها جمال البنا[1].

لم يتوقف جمال البنا عند الثقافة العربية بل اتجه أيضاً نحو معرفة الأدب والتاريخ الإغريقي، فقرأ لسقراط وأفلاطون.كما قرأ قرابة عشرة كتب عن الميثلوجيا اليونانية[2]، وقرأ كتاب الأبطال لبلوتارك الذي تأثر به نابليون والعديد من أبطال أوروبا.

ولم يغفل جمال البنا الثقافة الإسلامية فقد اهتم في بادىء قراءاته بالتاريخ الإسلامي فقرأ كتاب البداية والنهاية لابن كثير[3]، وكتاب الكامل لابن

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الخامسة، آخر مشاهدة: ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(٢) الميثولوجيا الإغريقية: هي مجموعة من الأساطير الآتية من المعتقدات والديانات التي احتضنتها الحضارة الإغريقية. وكانت أغلب هذه الأقاصيص مألوفة لدى عامة الشعب الإغريقي على غرار الديانات التي كانت منتشرة حينذاك، علماً بأن الإغريق كانوا يؤمنون بوجود آلهة عدة لكل منها نشاط منفصل.

(٣) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير، القرشي الدمشقي الشافعي، الحافظ المؤرخ الفقيه، توفي سنة ٧٧٤هـ. الزركلي، **الأعلام**، ج١ ص٣٢٠.

الأثير[1]، وتاريخ الطبري، والإمامة والسياسة لابن قتيبة، وحماة الإسلام تأليف رفيق العظم، وتاريخ الخلفاء الراشدين لعبد الوهاب النجار.

أما تاريخ الإمبراطورية الرومانية فقرأ منها موسوعة جيبون "ظهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية"[2]، وقرأ الروايات التاريخية الكبيرة "أنا كلوديوس"، والثاني "كلوديوس الإله" في جزأين، وقد تضمنت هذه الروايات كل ما عرض للإمبراطورية من شذوذٍ وغرائب، ومفارقات ما بين المجد والسقوط[3].

أما في القراءات الشرعية فقد قرأ كتب الشيخ محمد أبو زهرة كلها، وراجع مختصرًا لتفسير القرطبي[4].

---

(١) علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، أبو الحسن عز الدين ابن الأثير: المؤرخ الإمام، من العلماء بالنسب والأدب، من تصانيفه الكامل وأسد الغابة في معرفة الصحابة وغيرها، توفي سنة ٦٣٠ هـ. الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص٣٣١.

(٢) جيبون، إدوارد (١٧٣٧م-١٧٩٤م)، مؤرخ إنجليزي، صاحب كتاب (تاريخ أفول وسقوط الدولة الرومانية) في ستة أجزاء، الذي يعد من أهم المراجع في موضوعه، له فلسفة في دراسة التاريخ تقوم على نفي التفسيرات الدينية وتعتمد على التحليل والفهم العميق لمجريات الأحداث. انظر: الحفني، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص١٨٧.

(٣) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الخامسة، آخر مشاهدة ٣/ ١/ ٢٠١٠م

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح، فقيه ومحدث ورع وزاهد متعبد، ولد بقرطبة، وأخذ فيها من كل العلوم، ثم انتقل إلى مصر واستقر شمال أسيوط حتى توفي سنة٦٧١ هـ. انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **طبقات المفسرين**، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ)، ص٧٩.

العامل الثاني- الثقافة السياسية

كان جمال البنا معنيًا بالقراءة السياسية، فقد قرأ الكثير من الروايات والمسرحيات السياسية، والتي كانت تُعدُ مصدراً من مصادر الوعي السياسي المهمة في حينه.

فقرأ (الأفواه اللامجدبة)، وقرأ (العدول) و(المتمرد) للبير كامو[1]؛ كما قرأ في الأدب الأمريكي الحديث، وكان شديد الإعجاب بالكاتب إيتون سنكلير، ورواياته التي أنشأها ضد الرأسمالية، وهي: (الغابة)، و(البترول)، و(الصلب الصغير)، فضلاً عن سلسلة رواياته التي أصدرها عن الحرب العالمية الثانية.

أعجب جمال البنا بالكاتب أرثر كوستلر[2] عندما قرأ روايته (ظلام في الظهيرة) التي صورت الحقبة الستالينية، وفيها اكتشف أسرار كبار رفاق لينين ومؤسسي ثورة أكتوبر.

وبعد هؤلاء ظهر أورويل[3] عندما وضع (مزرعة الحيوان)، والتي نقد فيها التجربة

الزركلي، **الأعلام**، ج٥ ص٣٢٢.

(١) ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠)، مؤلف وفيلسوف فرنسي، نال جائزة نوبل عام ١٩٥٧م، وواحد من الفلاسفة الاجتماعيين لتيار الوجودية، وتسيطر فكرة عبثية الحياة والتشاؤم على أفكاره. انظر: الحفني، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٤٥٢. وموريس حنا شربل، **موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب**، (لبنان: جروس برس، ط١، ١٩٩٦م)، ص٣٤٠-٣٤١.

(٢) كوستلر، آرثر (١٩٠٥-١٩٨٣م). روائي وكاتب بريطاني، مجري المولد، تعكس حياته وأعماله الاضطرابات السياسية التي اتسمت بها سنوات القرن العشرين. انظر: ميشيل سكاميل، **آرثر كوستلر**، ترجمة: ابتسام عبد الله (الكويت، ط١، ٢٠٠١م)، ص٥-٣٠.

(٣) جورج أورويل (١٩٠٣ -١٩٥٠)، كاتب وروائي بريطاني، كان يحب الحرية، ويكره سيطرة الإنسان

السوفياتية، وفى مرحلة لاحقة كتب روايته سنة ١٩٨٤م، وتنبأ فيها بعالمٍ رهيب يحكم فيه "الأخ الكبير" بطرق التجسس المثبتة في كل بيت.

واكتشف خلال قراءاته الاقتصادية الكاتب المبدع بيتر دركر[1] وكتابه (نهاية الرجل الاقتصادي)، فقرأ له جميع كتاباته في الإدارة.

وأخذ جمال البنا يستعيد تاريخ روسيا من القرون الوسطى حتى مشارف العصر، واشترى قرابة ثلاثمائة كتاب وضعها في مكتبة خاصة، وتصفح الكثير منها استعداداً لوضع كتاب حول روسيا إلا أن هذا العمل لم يتم، إلا أنه زود جمال البنا بثقافةٍ شاملةٍ عن «روسيا» ثم عن «لينين»، وكان من أفضل ما استفاده تعرفه على الكاتب إسحق دوتشر[2] وثلاثيته عن تروتسكى وكتاباته عن لينين وثورة أكتوبر.

وكان جمال البنا يرى أنه من الضروري لكل مثقف في العصر الحديث، بما في ذلك المثقف الإسلامي أن يدرس الحركة الاشتراكية منذ أن كانت فكرة، وحتى أحكمها ماركس

على الإنسان. انظر: شربل، **موسوعة الأدباء والشعراء الأجانب**، ص٥٩-٦٠.

(١) بيتر فيرناندو دركر (١٩٠٩-٢٠٠٥م)، أستاذ الإدارة في كلية كليرمونت للدراسات العليا بكاليفورنيا، يعتبر بلا منافس الأب الروحي لعلم الإدارة الحديثة. انظر: Encyclopedia Britannica Online Websearch.eb.com/eb/article، آخر مشاهدة ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٢) اسحق دويتشر من أبرز كتاب ومفكري العصر، وله مؤلفات فكرية وسياسية عديدة، كما تعتبر مؤلفاته عن الماركسية وأعلام الفكر الماركسي والتجربة السوفياتية أعمق ما كتب في هذه المواضيع. انظر: الحفني، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص٥٢.

في نظريته، وإلى أن حققها لينين[1].

العامل الثالث: الثقافة المتعلقة بالمرأة

أوّلى جمال البنا المرأة اهتماماً مبكراً فهي الفئة المستضعفة التي ظهرت لأجلها جميع حركات التحرر النسائي، وبُذِرت لأجلها أولى بذور النسوية، وانبرت الكثير من الأقلام للدفاع عن حقوقها، ولقد تابع البنا ذلك كله بالكثير من الاعتناء والاهتمام.

فقد كانت المرأة ساحة تمثل قيم عصر الحرية وحقوق الإنسان، لذا نراه يدرس حركة الفيمنزم[2] Feminism في بريطانيا منذ أن كتبت ماري ولستونكرافت[3] كتابها (إثبات حق

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الخامسة، آخر مشاهدة ٣/ ١/ ٢٠١٠م

(٢) النسوية أو الفيمينزم عبارة عن حركة اجتماعية فكرية سياسية متعددة الأفكار والتيارات، تتسم أفكارها بالتطرف والشذوذ، حيث تسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي، وتغيير نمط العلاقات بين المرأة والرجل، وتتبنى مفاهيم صراعية بين الجنسين، وتهدف إلى تقديم قراءات شاذة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الذكر بالأنثى. انظر: مثنى أمين الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، (القاهرة: دار القلم، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٤٥-٥٥.

(٣) كانت ماري ولستونكرافت أول صوت نسائي في الغرب طالب بحقوق المرأة، ومن أوائل الفيلسوفات اللاتي نشرت أعمالهن (المتوفاة عام ١٧٩٧ م). وتقول ماري في كتابها = A Vindication of the Rights of Woman= "دفاع عن حقوق المرأة": إن سيادة الرجل في المجتمع قد حرمت كلاً من الرجال والنساء من تحقيق إمكاناتهم الحقيقية، وحالت دون إيجاد مجتمع فاضل. انظر: الكردستاني، **حركات تحرير المرأة**، ص٦٣.

المرأة)، حتى كتاب جون ستيوارت (إخضاع النساء)[1]، وقد شرع البنا حينها في ترجمته.

تابع جمال البنا اهتمامه بالعمل النسوي، وظل مراقباً لكل التطورات التي مرت بها الحركة النسوية منذ ظهور حركة المصوتات suffragette[2] أي اللائي طالبن بأن يكون للمرأة صوت انتخابي، وظهور العائلة الثورية بانكهرست[3]، وابنتيها كريستابل وسيلفيا، إلى

---

(١) جون ستيورات أحد منظري الليبرالية، ومن أوائل من طالب بالحريات، وحقوق التعبير والرأي دون قيود ولا ضوابط، ودافع عن "حرية المرأة" وحقوقها السياسية، وكان يدين المبدأ الذي يُنظم العلاقات بين الجنسين، ويعتبره "مبدأ التبعية واسترقاق النساء" الذي يعوق تقدم المجتمع، ويمنع تطوره. كان يرفض فكرة الزواج، وقانون الأحوال الشخصية، وفسر طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة انطلاقًا من كون المرأة ضعيفة من حيث القوة العضلية والفيزيائية، وأن "استعباد النساء" ليس سوى امتدادٌ لشريعة الغاب التي كان الرجل يعتمد فيها على قوته البدنية. انظر: موريس فرادوارد، **موسوعة مشاهير العالم**، (بيروت: دار الصداقة العربية، ط١، ٢٠٠٢م)، ج٢ ص١٠٣-١١٠.

(٢) تم إطلاق لقب المصوتات على أعضاء الحركة المطالبة بمنح المرأة حق الانتخاب في المملكة المتحدة، وكان ذلك في أوائل القرن العشرين، وهذا المصطلح مشتق من الكلمة الإنجليزية suffrage والتي تعني حق الانتخاب. انظر: انتوني جيدنز، **جامعة شناسي**، ترجمة: منوجهري صبوري، (طهران: انتشارات، ط١، ١٩٨٩م)، ص١٩٩.

(٣) شكلت المناضلة النسوية إملين بانكهرست في أوائل القرن العشرين حركة نسائية، سياسية واجتماعية، وتبنت الصراحة والكفاح العنيف إلى حد المصادمات مع البوليس ودخولها السجن، كافحت بانكهرست وبناتها، وجعلت حق المرأة السياسي قضية أساسية بفعل زمرتها الصاخبة، دخلت السجن ثلاث عشرة مرة، وأخيراً انتصرت الحركة عندما صوت البرلمان البريطاني عام ١٩١٨ لصالح المرأة التي جاوزت الثلاثين من العمر في حق المشاركة في التصويت والترشيح، وقد خفض هذا إلى عمر ٢١ في عام ١٩٢٨م حيث نالت المرأة حقوقها السياسية الكاملة أسوة بالرجل. انظر: انظر: الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، ص٦٤-٦٥.

أن ألقت الآنسة إميلي دافيسون[1] نفسها تحت أقدام جواد الملك في الدرب وقتلت.

هذه أمثلة لأبرز قراءات البنا، وهي التي لا تزال عالقة بذهنه بعد مضي ستين عامًا من عمره، وفي الحقيقة فإن البنا في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم كان يقرأ كتابًا عربيًا كل يوم، وكتابًا إنجليزيًا كل يومين أو ثلاثة[2]، مما يعني أن الكثير مما قرأه واطلع عليه بقي حبيس الذاكرة الشخصية، وفي أسوار مكتبته الكبيرة، إلا أنه من المؤكد لم يخرج عن إطار القراءات والاهتمامات الآنفة الذكر.

ولعل هذه القراءة النهمة توقفني خجلى بين يدي رجل جاوز التسعين من عمره وما زال يشتد عوده في المعرفة ويقوى، وعلى اختلاف ما بيننا وبين البنا فإن من العدل القول بأن حملة العلم، ونخبة الأمة، ودعاة الإصلاح والتغيير أجدر بأن يمتلكوا هذا الجلد العجيب على القراءة، وهذه الروح الجبارة في حب المعرفة، وعشق العلم، فهذه الهمة العالية من أهم أسباب تشكيل بصيرتنا، وامتلاكنا زمام القيادة من جديد، في زمن تعاني فيه أمتنا من الأمية العلمية والثقافية على حد السواء.

---

(١) اميلي دافيسون درست في جامعة اوكسفورد، انضمت إلى اتحاد المرأة السياسي والاجتماعي (WSPU) في عام ١٩٠٦ التي أسستها بانكهورست،. تخلت عن وظيفتها حتى تتمكن من تكريس المزيد من وقتها لـ(WSPU) المدافعة عن حق النساء في التصويت، إميلي دافيسون بدأت بوضع خطط لارتكاب فعل من شأنه أن يعطي أقصى قدر من الدعاية للحركة، وكان ذلك عبر تضحيتها بنفسها بإلقاء نفسها تحت خيل الملك عام ١٩١٣م. انظر: الكردستاني، **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، ص٦٥-٦٧.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة السادسة، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م.

٢ـ السينما الغربية

تعد السينما الأمريكية من أهم الروافد الغربية التي أسهمت في تكوين ثقافة جمال البنا، فلقد كانت النافذة التي مكنت جمال البنا أن يرى المجتمع الأمريكي مصورًا حياً بعد أن عايشه مكتوبًا.

والبنا يصف نوع الثقافة التي استفادها من السينما بأنها الأسلوب الأوروبي في الحياة[1]، فمن هذه الثقافة تعلم آداب المجتمع، وطريقة الأكل والشرب، واللبس والحديث، ومنها سمع لأول مرة كلمة "ضمير اجتماعي"، وفيها -كما يقول- أتيحت له فرصة الاستمتاع بالجمال، كما تعلم منها إحكام الإخراج، وكيفية استخدام الألوان الطبيعية التي كانت حدثاً جديدًا.

إن السينما الغربية استطاعت أن تنقل جمال البنا عبر الشاشة إلى عواصم الحضارة الغربية، وبقية العوالم قبل أن يطأ بقدمه أرضًا أوروبية سنة ١٩٧٨م.

ولقد كان تأثير هذا الرافد من روافد الثقافة الأوروبية على البنا عظيماً؛ حيث قربت السينما جمال البنا من المجتمع الأوروبي، ونقلته نفسيًا وعاطفيًا ليعايشه مع السينما، بعد أن أساغه فكريًا وعقليًا نتيجة للمطالعة[2].

---

(١) كان جمال البنا يذهب إلى السينما مرتين فى الأسبوع، عادة فى الحفلة السواريه والتي تبدأ من الساعة ٩ مساءً وتنتهي الساعة ١٢ ليلاً، وكان يعود بعد منتصف الليل ليجد والدته قد تركت له عشاءه على المائدة، وهذا يعني أن هذا الحضور الكثيف للسسينما كان في فترة شبابه. لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع

والبنا بوصفه السابق للسينما يؤكد على مدى انبهاره بالغرب ثقافة وفكـراً ونمـط حيـاة، فالغرب هو المؤدب والمربي والأستاذ في حِس البنا، ومنه تعلم أصول الحياة، ورقـي الآداب، وفي عالمه تشكلت عواطفه، ونمت مشاعره، وفيه رأى جمال الفن، وروعة الإبداع.

كذلك أثنى البنا على دور السينما في استقامة شبابه، حيـث أنهـا حققـت لـه قـدرًا مـن الإشباع العاطفي، وحصَّنته إلى حدٍ ما من مضايقات فترة المراهقـة والـشباب، وأنقذتـه مـن الكبت الحاد الذي كان المجتمع المصري التقليدي يفرضه بحيث لم يحس بوطأته(1).

ولاشك أنَّ هذا الادعاء فيه من التلاعب بالحقـائق مـا فيـه، فالدراسـات الاجتماعيـة، والإحصائيات الرقمية تثبت أن الإعلام يؤدي دوراً خطيراً في صناعة الانحراف الأخلاقـي، والتحلل القيمي، وما عُلِم عن السينما في تاريخها أنها كانت سبباً في تحصين الشباب من الفساد والضياع، ولا كانت عاملاً من عوامل بناء القيم والأخلاق.

أخيراً يمكن القول بأن السينما الغربيـة اسـتطاعت بنجـاح تـشكيل نفـسية جمـال البنـا، وأحاسيسه، والكثير من أفكاره، وهذه يقيناً بعض أهداف صناعة الإعلام في الغرب.

٣ـ اللغة الإنـجليزية

كان إقبال جمال البنا على تعلم الإنجليزية نفعيًا خالصًا، بمعنى أنه لم يتعلمها للاستمتاع بالبلاغة الإنجليزية، ولكن ليفك طلاسم اللغة، وليتعرف على مراجعه في الاقتصاد

المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة السادسة، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليـوم الـسابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com ، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م.

والحضارة والتاريخ والحركات الشعبية.

فالبنا –حتى اليوم– لا يتقن الإنجليزية محادثة على الرغم من كثرة قراءاته فيها، وعدد الكتب الإنجليزية التي قرأها في الخمسينيات والستينيات يصعب حصرها؛ إذ أنه في الأربعينيات والخمسينيات من العصر المنصرم كان يقرأ كتابًا إنجليزيًا كل يومين أو ثلاثة، ومكتبته الإنجليزية تضم ثلاثة آلاف كتاب، الكثير منها يحمل توقيعه، وتاريخ شرائه، وبعض التعليقات[1].

جـ أثر الثقافة الغربية على فكر البنا:

إنَّ استغراق جمال البنا في الفكر الغربي ترك بصماتٍ واضحة على فكره، فهو كثير الاستشهاد بالتجربة الغربية في شؤون الإنسان، والمرأة، وقضايا الحياة، ويظل يضرب الأمثال من حركات التحرر الغربي، ويقدمها دوماً كنموذجٍ صالحٍ للاحتذاء.

ولا ريب أن الانتفاع بتجارب الآخرين منهج قرآني، ولكنه منهج ليس على إطلاقه، فهو منهجٌ منضبطٌ بموافقة التجربة الإنسانية للحق الذي أُرسلت به الأنبياء.

لقد عبر جمال البنا عن آثار هذا الإطلاع على الثقافة الغربية بأنه غرس لديه بعض المبادئ المحورية والرئيسية مثل: فكرة الحرية في مجال الفكر والمعارضة السياسية، ومثل: العدل في مجال العلاقات بين الحاكم والمحكوم، وبين الرجل والمرأة، والغنى والفقير، ومثل: تقدير العمل الشعبي بكل تطبيقاته وصوره، كالحركة النقابية وحركات تحرير المرأة.

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت، www.youm.com، الحلقة السادسة، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م

كذلك كان يرى جمال البنا في القيم والمعرفة نورًا وقوة، ولقد أعطته هذه المعرفة آفاقًا فسيحة وعديدة للعمل السياسي، ورؤى وتصورات لنهضة الشعوب والجماعات، إلا أن أهم هذه الأفكار التي استقاها من هذا الإطلاع الواسع هي فكرة تقديس الإنسان واحترام حقوقه، فهو قد تعلم من مجموع قراءاته باللغة الإنجليزية أن الإنسان هو الغاية، وكل ما عدا ذلك فإنما هو وسائل لصالح خدمة الإنسان، وهي فكرة حداثية بامتياز(1).

د- ملامح البنية المعرفية لجمال البنا:

إن الدراسة المتأنية لهذه المادة الثقافية التي قضى معها جمال البنا سحابة عمره وجلّ أوقاتِه، ولتلك الروافد الثقافية التي شكلت عقله وفكره وعواطفه، لتلفت انتباه الباحثة إلى عدة ملاحظات نبينها كالآتي:

١ - تحتل القراءة الإسلامية والثقافة الشرعية في هذا الركام الهائل من الكتب المقروءة حيزاً بسيطاً، فعدد الكتب التي يصح تصنيفها تحت عنوان العلوم الشرعية تكاد أن تكون معدودة على أصابع اليد الواحدة، وما خلا ذلك فهو قراءة في التاريخ الإسلامي الذي لا تصنع قراءته فقيهاً ولا عالماً في التخصصات الشرعية، ولعل الباحث المدقق لا يخطؤه الصواب في ملاحظة أن جمال البنا لم يقرأ شيئاً من علوم القرآن، أو علوم اللغة، أو علوم

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت، www.youm.com، الحلقة السادسة، آخر مشاهدة ٣/ ٢/ ٢٠١٠م.

لعله من نافلة القول الإشارة إلى أن تقديس الإنسان هو أحد أهم الملامح الثقافية للفكر الحداثي، ولقد تمت الإشارة سابقاً إلى أنه استقى ذلك الفهم من الفكر الغربي، وهنا تحديدا تبدو بوضوح الآثار الغربية على فكر البنا.

التفسير، أو شيئاً من علوم الحديث ونحوه، بل هو أقرب في ثقافته إلى الثقافة التاريخية العامة حول الإسلام.

ومن المعلوم أن التاريخ يحمل خطأ الإنسان وصوابه، فهو تجربة البشرية في تطبيق النظرية، وبين النظرية وبين التجربة بونٌ شاسع، وجمال البنا قد شكَّل تصوراته حول الإسلام من خلال التطبيق التاريخي، وفي ذلك من الخطأ المنهجي شيئاً عظيماً.

٢- إن اللبنات المعرفية الأولى لجمال البنا كانت لبنات غربية، فقد تشبع بالثقافة الغربية من خلال الكتابات الروائية والأعمال الأدبية في سن مبكرة من عمره، ثم أتبع ذلك بالإبحار في الروايات التاريخية عن اليونان وروما، ثم استغرقه بعد ذلك الفكر اليساري برواياته وكتاباته، ليكمل بقية عمره في القراءة حول النظريات الغربية في العمل والحريات والسياسة ونحوه.

وهكذا يبدو البنا منذ اللحظات الأولى لتشكيله الأولي في مراحل الطفولة والشباب قد رضع من لبان الثقافة الغربية رضعات مشبعات لا يعد العادُّ مقدارهنَّ ولا يكاد، ثـمَّ مال في آخر عمره إلى الفكر الإسلامي منتقداً بعد أن امتلأ جوفه بأفكار الغرب في كل قضية من قضايا الحياة، ليعكس ذلك على قراءته للقرآن والسنة والفقه الإسلامي. فهي قراءة لا يصح **تسميتها بالمجردة، ولا بالموضوعية، ولا بالقراءة الأولية**؛ بل هي قراءة جاءت بعد أن استقرت معالم البنا الفكرية، وتشكلت بنيته الثقافية من مصادر الغرب ونظرياته، مما جعله يتقدم إلى مصادر الفكر الإسلامي، حاملاً مقرراته السابقة، جاعلاً الفكر الإسلامي والعلم الشرعي ميداناً لتطبيق نظريات الغرب لا أكثر.

٣- درس جمال البنا التجارة واهتم بقضية العمل والعمال، وعمل مدرساً ومحاضراً في المعهد لمدة تزيد عن خمس وثلاثين عاماً، مما أهله لتأليف كتب خدمت الاتجاه النقابي والعمالي، وبلغت مؤلفاته العشرات.

هذا التاريخ النقابي العمالي يؤكد أن البنا كان بين ثقافته الغربية واهتماماته النقابية طوال سنوات عمره إما قارئاً أو كاتباً أو محاضراً، ولم تكن العلوم الشرعية إحدى اهتماماته، أو في نطاقه الثقافي طوال هذه السنوات المنصرمة من عمره، ومع ذلك فإن البنا اليوم يقدم على التخصصات الشرعية قدوم العارف الخبير، ويتكلم في مسائل تستحق من عمره بحثاً قدر الذي مضى أو يزيد، وهو الذي لم يثنِ الركب يوماً عند عالمٍ، أو يُجهِد نفسه في تحصيل أصول علم الشريعة من مظانها.

٤- لقد أكملت السينما الأمريكية ما عجز عن صناعته الكتاب، فالمؤثرات البصرية والسمعية، والحبكة السينمائية استطاعت أن تترك بصمات قوية في شخصية البنا على الصعيد النفسي والأخلاقي والفكري، وليس من الادعاء القول بأنها كانت الرفيق الثاني بعد الكتاب في أيام شبابه. ففي مدرستها عايش الغرب صوتاً وصورةً، وتعلم الكثير من السلوكيات التي يصفها بالحضارية، فلئن كان الكتاب الموطن الذي نمى فيه عقل البنا، فإن السينما هي المحضن الذي نمت فيه روحه ومشاعره وأمانيه.

٥- يعد علماء الاجتماع اللغة من أهم جسور التواصل بين الشعوب، وهي مدخل حقيقي لفهم الآخر ومعرفته، والبنا بتعلمه للغة الإنجليزية يكون قد جسَّر الطريق، وأزال عقبة قد تباعد بينه وبين الكثير من المنتج الثقافي في الغرب، فقد بلغ إطلاعه على الكتب الإنجليزية ما يعادل ثلاثة آلاف كتاب، وهو رقمٌ يحمل الكثير من الإيحاءات والدلالات،

ذلك أنه من المهم أن نشير إلى أن الرجل قرأ فلسفة ومعتقدات الغرب في الكثير من شؤون الحياة كالسياسة والاقتصاد ومشكلة المرأة والحرية ونحوه، مما كانت تضج به الكتابات، وتؤصل له أقلام المفكرين، وقادة الرأي في تلك الفترة الزمنية، وهو الأمر الذي يعني أن جمال البنا عاش وعايش بزوغ الكثير من الأفكار وتطورها، ومن ذلك حركات النسوية، ونداءات تحرر المرأة، وحركات حقوق الإنسان، وتشرب كل تلك النداءات، واستساغها بحلوها ومرها وعجرها وبجرها، ثم أقبل على الإسلام -بعد تطوافه الطويل- يطالبه أن يعدل نصوصه لصالح تلك الأفكار.

وهذا ما عبر عنه بوضوح في قوله: "كانت مطالعاتي في تلك الفترة الزمنية من عمري، تنصب على فكرة الإنسان وحريته، وأصبح إيماني بالحرية لا حدود له، ولذا تركزت دراستي للقرآن والسنة وبحثي فيهما حول ذلك المفهوم، ولم أحاول أن ألجأ لفكر الفقهاء ولا مذاهبهم، كنت أدرس الإسلام من الخارج لا من الداخل، وهو ما منحني القدرة على رؤية الدين ككيان شامل، بعيداً عن الجزئيات التي استغرقت المسلمين فتخلفوا"[1].

إنَّ "الخارج" في كلمات البنا لا يعدو أن يكون الغرب بكل نظرياته وقيمه وثقافته، وهو اعتراف بيِّنٌ بأنه قدم إلى الدراسات الشرعية معبئاً بحمولة ثقافية غربية، قد تجرعها وارتوى من دروسها، وهو اليوم يخرج لنا ما أُشرِبت به الروح، وصدّق به العقل، وينافح عنه كأنما هو الحق الصُراح.

---

(١) نشوى الحوفي، تحقيق صحفي بعنوان: **صاحب الثمانية والثمانين عاماً يواصل دعوة الإحياء الإسلامي**، على موقع جريدة المصري اليوم على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

هـ- مكانته العلمية:

لئن كان جمال البنا قد استطاع أن يغني المكتبة العربية بالمزيد من الكتابات عن قضايا العمل والعمال فإن ذلك كان بسبب قراءته الواسعة في هذا الاتجاه، وممارسته الطويلة للعمل النقابي، فقد درّس أكثر من ثلاثين عاماً في معاهد العمل النقابي.

إلا أنَّ هذه الخبرة العميقة لا تكاد تسعفه يوم أقبل على التأليف الشرعي في الفقه والتفسير والحديث، فالبنا تنقصه الكثير من أدوات التخصص الشرعي التي تؤهل صاحبها كي يدلو بدلوه في مباحث العلم الشرعي، فالرجل لم يكن في يومٍ من الأيام من أهل الصنعة الفقهية أو الحديثية، أو ممن له باعٌ في علوم القرآن، وإنما كانت له قراءاتٌ متنوعة شأنه في ذلك شأن أي مثقف، فقد اطلع على التفسير والحديث والتاريخ إطلاعاً عاماً لا يمكنه من تحقيق ما يذهب إليه ويشتط فيه. إلا أنَّ جمال البنا على الرغم من فقره من المؤهلات الشرعية يرى أنه مؤهلٌ لتقديم المذهب الخامس في الفقه الإسلامي، وقادرٌ على نقد صحيحي البخاري ومسلم، وعلى نسف كل مناهج المفسرين السابقة، وهي دعاوى يضعف أمامها جهابذة العلم من قديم وحديث[1].

(١) نشوى الحوفي، تحقيق صحفي بعنوان: **صاحب الثمانية والثمانين عاماً يواصل دعوة الإحياء الإسلامى**، على موقع جريدة المصري اليوم على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

ثالثاً ـ دور جمال البنا في الواقع السياسي والاجتماعي:

أ ـ علاقته بجماعة الإخوان المسلمين

للوهلة الأولى يظن المرء أنَّ جمال البنا كان أحد أعضاء جماعة الأخوان المسلمين، فشقيقه الأكبر هو الذي أبدع تلك الفكرة، واستقطب لها الجماهير، وكان أثناء ذلك يحوط أخيه الصغير بالرعاية، والكثير من التوجيه والاهتمام، ويسعى إلى دمجه بأجواء البيت الإخواني صحبة وعملاً وتثقيفاً.

إلا أنَّ جمال البنا كما يصف نفسه لم يكن منسجماً مع فكر الإخوان، ولا مؤمناً به، بل كانت له تحفظاته على آراء الإخوان.

يقول البنا: "كان منطقياً أن أكون إخوانياً، فأنا شقيق مؤسس الجماعة ويُعتمد علي في الكثير من الأمور الخاصة بالتثقيف، والعمل بإصدارات الجماعة الصحفية، ولكنني لم أقتنع يوماً بفكر الإخوان، على الرغم من أنني اعتقلت عام ١٩٤٨م، بتهمة الانتماء إليهم، إن لي كثير من التحفظات على أفكارهم، ولدي فكرٌ مستقل طوال حياتي"[١].

عندما كان جمال البنا بلا عمل عينه أخوه حسن مديراً لمطبعة الإخوان عام ١٩٣٩م؛ لكن هذا العمل لم يقربه من الجماعة بقدر ما جعله على صلة بعالم النشر والطباعة والكتابة، وعندما كان يُنادى على الصلاة، كان جمال يقول لهم: "دعوني فإنَّ العمل عبادة"[٢].

---

(١) مقالة بعنوان: **جمال البنا الصوت الخافت في زمن الضجيج**، عن موقع جريدة الأهرام المصرية على شبكة الانترنت: www.ahram-com، آخر مشاهدة ٧/ ١١/ ٢٠٠٩م.

(٢) انظر للتوسع: محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ**، (مصر: دار الدعوة، ط٥،

ويقدم جمال البنا تعليله لابتعاده عن مدرسة الأخوان الفكرية بقوله: "كثيراً ما عرضت آرائي وأفكاري على شقيقي حول العديد من القضايا التي مثلت محكاً رئيسياً في فكر الإخوان، كالمرأة(١)، والفنون(٢)، وكان يستمع لي ويهز رأسه دون إعلان موافقة أو رفض، كان

١٩٩٤م)، ج١، ص٣٥-٤٨. ولقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الرابعة، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م. من المهم الإشارة إلى أنه في دراسة استقرائية لأدبيات جماعة الإخوان المسلمين حول قضية الطباعة والصحافة لم تعثر الباحثة على ذكرٍ لجمال البنا كاسمٍ مشارك في أعمال النشر والطباعة، لذا تبدو دعوى جمال البنا دعوى ينقصها الدليل.

(١) ينكر جمال البنا اهتمام حسن البنا بالمرأة، والحقيقة أن المرأة احتلت مساحة واسعة في اهتمام حسن البنا، وكان له الكثير من الآراء والمواقف فيما يتصل بموضوعات المرأة، فقد كتب حول قضية القوامة، والتعدد وعمل المرأة، و حقها الانتخابي، والمشاركة السياسية لها، وجعل المرأة جزءاً من برنامجه الإصلاحي، وشاركها في العمل العام، وذلك بتأسيس قسم الأخوات الذي اهتم فيه بتثقيف المرأة فكرياً وسياسياً، وكان للمرأة أدوار رئيسية في جماعة الإخوان المسلمين، وتعد زينب الغزالي نموذجاً من تلك النماذج التي ساهمت في نشر رسالة الجماعة والدفاع عنها. مركز الإعلام العربي، **بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا**، ورقة بحث لمكارم الديري بعنوان: **المرأة في أدبيات حسن البنا**، ص٣١٧-٣٢٥.

(٢) يردد جمال البنا القول بأنَّ حسن البنا لم يكن لديه شيء واضح حول قضية الفن رغم أن التاريخ والوثائق تثبت غير ذلك، فقد جعل حسن البنا للفن مساحة ليست صغيرة في اهتماماته؛ حيث أنشأ فرقاً مسرحية في كل أرجاء مصر، منها ما هو تاريخي وأخلاقي، ومنها ما هو فكاهي نظيف راق، ولقد انتجت هذه المسرحيات ثماراً كثيرة على صعيد التحصين الثقافي والتربوي للناس، كما أنشأ فرقة النشيد، واستخدم فن الإنشاد في الدعوة والعمل، وكان له علاقات مميزة بالكثير من الفنانين الجادين مثل الفنان حسن صدقي، والفنان أنور وجدي، كذلك كان للبنا نظريته الخاصة في الفن الملتزم والتي تعتمد مبدأ إنسانية الفن، وفقه

الفارق بيني وبين أخي، أنه قائد يجب عليه التنظيم للجماعة التي تتبعه، ولكنه كان يفتقد لقدرات التنظير، كان حسن البنا يرى أن القائد لا يمكن أن يصارح شعبه بكل ما يؤمن به[1]، على عكسي أنا، كنت أرى حاجة الدين للتخلص من الفكر السلفي المسيطر عليه، وحاجته لأن يواكب عصره"[2].

التيسير، والواقعية التي تعالج قضايا الحياة والناس، وفي ذلك كله رد على جمال البنا ودعواه التي لا تستند إلى الحقيقة. انظر: مركز الإعلام العربي، **بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا**، ورقة بحث لتليمة، **البنا وقضايا الفكر والثقافة**، ص٣٧٧-٣٩٠.

(١) لا يريد جمال البنا أن يكون مثل أخيه زعيماً جماهيرياً، فرغم أن الإمام البنا كان منظمًا وموهوبًا وفريدًا، بحيث إنه أسس خلال عشرين سنة جماعة (الإخوان المسلمين) الهيئة الإسلامية القياسية التي اتبعتها كل الهيئات الإسلامية، واتسمت بسعة القاعدة، وإحكام العلاقة ما بين القاعدة والقيادة، والربط بينهما بخيوط حريرية من الحب في الله، ولكن -كما يرى جمال البنا- هذا الهيكل المنيع لا يتسم بعمق فكري يؤلف (نظرية) محكمة شاملة لها أصالة، وفى الوقت نفسه لديها صلاحية للتطبيق والتعايش مع العصر، هذا ما لم يستطع حسن البنا أن يحققه تمامًا لعدم وجود الوقت، فإن إحكام نظرية ليس سهلا فهو يتطلب تركيزًا تامًا قدر ما يتطلب عمرً تنضج فيه النظرية، وكانت الضرورات العملية والميدانية تشغل سحابة وقت حسن البنا، فكان يأتي مجلة (الشهاب) في موهن من الليل، وبعد أن يكون قد خلص من الاجتماعات العامة ليكتب أبوابه في المجلة. وانعكس هذا النقص على فعالية التنظيم الإخواني باستثناء بعض الجوانب التربوية، مع أن فكرة حسن البنا عن الإسلام كمنهج حياة كان يمكن أن تكون قاعدة لنظرية شاملة تتناول مواقف الإسلام من كل ما يعتور المجتمع أو يؤثر فيه أو عليه". لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع

وعليه فإنَّ جمال البنا يرى أنَّ مدرسة الإخوان المسلمين كانت مؤسسة تنظيمية أكثر منها مشروعاً وبرنامجاً ذو نظرية إصلاحية واضحة المعالم، ومتكاملة الخطوات والمراحل، ويعبر عن قناعاته تلك بقوله: "إنَّ الزعماء بقدر ما يقودون الجماهير، تمسكهم الجماهير، فلا يستطيعون أن يرتفعوا عن مستواها، والدرس الذي استفدته أن الداعية إما أن يكون مُنظِمًا، وإما أن يكون مُنظِرًا، وأن الجمع بينهما ينتهي بالفشل، ويغلب أن يكون الاهتمام الأعظم بواحد منهما دون إغفاله الآخر، ولكن دون إعطائه ما يستحقه"[1].

والباحثة ترى أنَّه ما كان لجمال البنا أن يلتزم بخط جماعة الأخوان، وهو الذي تشرب الفكر الغربي مبكراً، وشدَّته التجربة الماركسية، وأعجب برموزها، وقادة فكرها، واستلهم الكثير من رؤاها في مقالاته وكتبه وأقواله، وهي ثقافة مغايرة تماماً للفكر الإسلامي الذي كانت تتبناه دعوة الأخوان المسلمين.

وقد صرح جمال نفسه بذلك عندما سئل: لماذا لم ينضم جمال البنا إلى جماعة الإخوان رغم أن شقيقه الأكبر هو مؤسسها؟ أجاب قائلا: "لأنِّي لم أدخل الكُتاب، ولم أحفظ القرآن، فكانت كل قراءاتي مدنية حديثة، مع تركيز على الآداب والجوانب الحضارية في الإنسانية، وعناية بالهيئات المهمشة كالعمال والنساء، ولذلك فإن قراءاتي المدنية أولاً أبعدتني عن الانضمام إلى الإخوان، وكانت لي تحفظات فعلاً على فكرهم، يعني عندما قرأت كل ما كتب عن حركات النساء خلال سنوات، ومئات الكتب ومعظمها باللغة الإنجليزية أصبح فكرى

المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

مدنياً متقدماً، وكانت لي تحفظات على فكر الإخوان فيما يتعلق بالمرأة، وفيما يتعلق بالفنون، وفيما يتعلق بالحريات"[1].

اتسمت آراء جمال البنا من الجماعة بالنقد اللاذع والقاسي، فهو لا يدع فرصةً إلا ويهتبلها للطعن في الجماعة فكراً ومشروعاً، بل كتب في ذلك وألف كتباً منها: كتاب (ما بعد الإخوان المسلمين)، وكتاب (مسؤولية فشل الدولة الإسلامية في العصر الحديث)، و(رسالة إلى الدعوات الإسلامية المعاصرة)، وفيها جميعاً هاجم جماعة الإخوان المسلمين، ووصفهم بالقصور الفكري، واتهمهم بقلة الوعي السياسي، وحملهم مسؤولية فشل الإصلاح والتغيير في المجتمع.

وجمال البنا بذلك إنما يعلن الحرب على فكر الإخوان المسلمين، ويدعي أن أخيه حسن البنا براءٌ من المشهد الحالي للجماعة، ومن جميع مواقفها الفكرية والسياسية.

هذه المعركة التي يشعل أوارها البنا بكل ما سودته يداه، أوتلفظ به فاه لتدل دلالة واضحة على موقف مسبق من المدرسة التي أنشأها ورعاها أخوه حسن البنا، وهو موقفٌ يستحق منا التساؤل عن أسباب هذا الهجوم القاسي على جماعة الإخوان المسلمين، والحرص على ذكر مثالبها، والدعوى بأنها ليست على الحال الذي أراده شقيقه حسن البنا، فهل جمال البنا في انتقاصه الدائم من هذه الحركة يود القول أن جهد أخيه لم يؤتي ثماراً ذات قيمة وأن الفكرة ماتت مع موت مؤسسها؟ وأن هذه الحركة الممتدة عبر العالم الإسلامي ليست هي

---

(١) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

المعبر الحقيقي عن أفكار حسن البنا؟ وإنما هي نبتٌ مشوهٌ معوج الخطوات ومصيره إلى الموت والاندثار؟، تساؤل يظلُ قائماً طالما أن جمال البنا يعلن براءة أخيه في كل حين من الشكل الحالي لحركة الإخوان المسلمين، ويصطف إلى جانب هذا التساؤل تساؤلٌ آخر عن الدافع العميق والدفين وراء هذا الموقف من جماعة الإخوان المسلمين؟!.

أما على صعيد العلاقة بمؤسس الجماعة حسن البنا فإن جمال البنا لا يخفي شدة إعجابه بأخيه حسن البنا، ولا يفتأ يذكر خصوصية علاقته بأخيه في كل مقابلة ولقاء، فالشقيق الأكبر هو الدليل والبرهان على مصداقية جمال، وصوابية ما يدعو إليه من أفكار، ووسائل الإعلام كذلك تُحسِنُ جيداً استثمار هذه العلاقة في الترويج للمجدد والمفكر المستنير من خلالها.

وعلاقة جمال بأخيه حسن البنا نشأت منذ سنوات الطفولة الأولى يوم كان الشقيق الأكبر أستاذه في المرحلة الابتدائيّة في مدرسة الإسماعيلية، ثم تطورت بعد أن كبر جمال البنا لتأخذ شكلاً من الاهتمام الخاص بالأخ الصغير، فقد كان حسن البنا مهمومًا بأمر شقيقه، ويحس بالمسئولية العائلية نحوه، فكان عندما يلمس أن الحياة ضاقت به لبطالته يكل إليه أعمالاً يعرف أنه يقبلها مثل إدارة مطبعة الإخوان. أما جمال البنا فقد كان يستفيد من هذه الأعمال؛ إذ كان يريد أن يكسب خبرة في هذا المجال فذلك يتفق مع ما أراده لنفسه من أن يكون كاتبًا[1]، وكان آخر منصب عُهِد به إليه هو سكرتارية تحرير مجلة (الشهاب)، وهي المجلة التي

---

(١) يذكر جمال البنا أنه عندما شغل هذا المنصب لم يلتزم بما كان يلتزم به العاملون في «الدار» من آداب وتعاليم إسلامية سواء كان فى أداء الصلاة أو الحرص على القربات.. إلخ، فكثيرًا ما كان معاون الدار الشيخ عبد البديع صقر يأتي إليه مؤذناً لصلاة الظهر ليصلى جماعة، وكان جمال البنا يصرفه لانشغاله الشديد بتصحيح بروفة حتى لا تتوقف عجلات ماكينة الطباعة، وعندئذ يهرع إلى الأستاذ حسن البنا، ويقول: إن

كانت تمثل قمة الكتابة الإسلامية في ذلك الحين، وقد أُصدِرت على غرار (المنار)، وإن أعطيت اسم مجلة ابن باديس الجزائري[1].

حسن البنّا كما يصفه جمال البنا رجلٌ مرنٌ جداً، واسع الأفق، وكثيرُ الإطلاع، وكانت تربطه به علاقةٌ حميمة قائمةٌ على تقدير متبادل[2].

غرفة جمال البنا وكر تاركي الصلاة، فيقول له: "دعه وحاله"، كان جمال البنا قبل هذا تحول إلى نباتي، ورفض أن يمس اللحم، فكان الأستاذ حسن البنا يجنبه ذلك عندما يقوم بتوزيع الطعام، فهذه التصرفات المخالفة للتقاليد كانت أمرًا يتقبله حسن البنا من أخيه الصغير. انظر: اللقاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت، www.youm.com ، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(١) انظر للتوسع: عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ**، ج١، ص٢٤٧. كانت إدارة مجلة الشهاب تضم الإمام حسن البنا رئيس التحرير، والدكتور سعيد رمضان مدير الإدارة، وجمال البنا سكرتير التحرير، والسيد وهبى الفيشاوى معاونـًا، وكان جمال البنا يراجع الأصول والبروفات، ويكتب فيها بابًا عن الأحداث السياسية باسم أحمد جمال الدين أحمد عبد الرحمن. حسام غالي، مقابلة صحفية بعنوان: **الجزيرة في منزل جمال البنا**، على موقع الجزيرة توك على شبكة الانترنت: www.aljazeeratalk.net، آخر مشاهدة: ٢٦/ ١/ ٢٠١٠م.

(٢) دينا حشمت، مقابلة صحفية بعنوان: **جمال البنّا: اجتهادات المسلم المعاصر**، على موقع جريدة الأخبار على شبكة الانترنت: www.al-akhbar.com، آخر مشاهدة ٢١/ ١/ ٢٠١٠م. صدرت مجلة الشهاب فقط خمس مرات ثم توقفت عن الصدور، وقد كانت عملاً مالياً خاصاً بالشيخ حسن البنا، وليست عملاً من أعمال الجماعة الخاصة، ولذا فمن المتوقع أن يشارك فيها أخيه جمال البنا، إلا أنَّ الأخير يصف الأمر وكأنه القائم على طباعة منشورات الجماعة، والمشارك الفاعل فيها، ثم إنَّ جماعة الإخوان المسلمين كانت تمتلك صحفا ومطبوعات أخرى مثل مجلة الإخوان، والنذير، والدعوة وغيرها. انظر: مركز الإعلام العربي،

ويحرص جمال البنا دوماً على القول بأن أخاه حسن كان يؤمن بأفكاره ويوافقه في كثير من تصوراته، فـ"حسن البنا كان "يعمل بسياسة المراحل، ويؤمن بأن الزمن جزءٌ من العلاج، وأن لكل مشكلة وقتها، فقد كان مؤمنـاً بإعطاء المرأة حقـاً أكبر من الحرية؛ لكن في وقت معين، ولو ترك لأصلح الكثير ما لم يفسح له المجال لإصلاحه، لقد كان ليبرالياً وأسيء فهمه كثيراً. لقد دعا إلى انتخابات، ولم يدافع أبداً عن السلطة الدينية"[1].

بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا، ورقة بحث لمحمد فريد عزت، **التجربة الصحفية الرائدة للإمام حسن البنا**، ص٣٩٥-٤١٠.

(١) لقد لَمَّح حسن البنا لشقيقه الصغير برغبته في أن يعمل إلى جنبه في مناسبتين: كانت الأولى عندما دار حديث عن علاقة السيد رشيد رضا بالشيخ محمد عبده، ثم علاقته بابن عمه الذي كان يحمل اسم عاصم، ويتولى إدارة أعماله، ولكن جمال البنا صمت، فكان عزيزًا عليه أن يرفض هذه الثقة، وفى الوقت نفسه فإنه لا يستطيع القبول، وأدرك حسن البنا الموقف بألمعيته وبذكائه فغير الحديث، وفى مناسبة أخرى عندما قبض البوليس على جمال البنا وبعض أعضاء حزب العمل الوطني الاجتماعي عندما قاموا بتوزيع منشور عن ذكرى ضرب الأسطول البريطاني للإسكندرية بالمدافع تمهيدًا للاحتلال، وأرسل الأستاذ حسن البنا بأحد أعوانه فقابل سليم زكى حكمدار القاهرة الذى أصدر أمره فورًا بالإفراج عنه، ولما عاد قال له: "أنت تكدح في أرض صخرية صلدة، ونحن لدينا حدائق تثمر أشجارها فواكه تتساقط وتحتاج لمن يلتقطها"، ورد جمال البنا بأنَّ فواكه الإخوان ليست هي الثمار التي يريدها، ولم يتأثر حسن البنا بهذا الرد، ولكنه نصح شقيقه بتغيير اسم حزب إلى جماعة حتى لا يصطدم الحزب الناشئ بالحكومة وهو فى نشأته الواهنة، وهذا ما أخذ به جمال البنا. انظر: اللقاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

والمتأمل في حديث جمال البنا عن أخيه حسن يلحظ أن تمحور إعجابه بأخيه كان حول ذات المحور الذي سبق وأن شدَّه في أبيه، وهو الجلد والدأب، والصبر على بلوغ الأهداف، وتحدي الصعاب، فحسن البنا في عينه "كان القائد النموذجي الذي يتحمل أعباء فكرته ومسئولياتها ومقتضياتها، ويقدر على إخضاع نفسه لها، وكانت هذه المسئوليات تفرض عليه العمل بالإخوان طيلة النهار وسحابة الليل، وكان عليه أن يتناول الطعام معهم، وأن يؤمهم لتأدية الصلاة، وأن يقدم دروسًا طويلة.. إلخ، وأن يقضي إجازته الصيفية كمدرس -وهي شهور الصيف الأربعة- في الصعيد، ويذهب إليها في القطارات في الدرجة الثالثة"[1].

كما يلاحظ الباحث أن جمال البنا كان دوماً يؤكد على فكرة ابتعاد الحركة الحالية عن رؤى وطموحات المؤسس، إلا أنه في ذات الوقت كان يلح على فكرةٍ مفادها أن المؤسس كان معجباً بأفكار الأخير، وأن المؤسس لو فُسِح له في الأجل لنادى بأفكار أخيه الصغير؛ حيث يقول: "حسن البنا كان قادراً على تطوير خطابه ورؤيته في زمن قياسي؛ فهو بدأ جماعته كجمعية خيرية صوفية عام ١٩٢٨م، ثم لم يلبث أن طورها فصارت عام ١٩٤٨م دعوةً وجماعةً عالمية شاملة، ولو عاش عشرين عاما أخرى لفعل ما أفعله أنا"[2]!.

وهو كلامٌ ينم عن رغبة دفينة في الثناء على الذات، والادعاء بالسبق في النضج الفكري، والفهم المتقدم للإسلام ومتطلبات المرحلة، والبنا يصرح بذلك مراراً وتكراراً أنه المُنظِر،

---

(١) حسام غالي، مقابلة صحفية بعنوان: **الجزيرة في منزل جمال البنا**، على موقع الجزيرة توك على شبكة الانترنت، www.aljazeeratalk.net، آخر مشاهدة: ٢٦-١-٢٠١٠م.

(٢) مقالة بعنوان: **لن أعيش في جلباب أخي**، على موقع إسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net، آخر مشاهدة ٢/ ٢/ ٢٠١٠م.

وأخيه لم يكن إلا مجرد مُنظِم[1].

ب- علاقة البنا بالسياسة

في الوقت الذي كان حسن البنا يمتد بفكره شرقاً وغرباً، كان جمال يختط طريقه بعيداً عن وجهة أخيه فكراً وسعياً، فقد بدأ في سنة ١٩٤٦م تكوين حزب العمل الوطني الاجتماعي الذي لم يستمر طويلاً[2]، ولم يكن أعضاؤه أكثر من بضعة عمالٍ وموظفين، وقد قال له أخوه حينها: "أنت تتعب نفسك وتكدح في أرض قاحلة، في حين أنَّ لدينا في الإخوان حدائق مثمرة والفاكهة تتساقط وتحتاج لمن يأخذها ويحفظها ويصونها فتعال، فرد جمال قائلاً: "إن شجر الإخوان يثمر ثماراً لا أريدها"[3].

والناظر في سيرة جمال البنا يتبين من القراءات الأولى أنَّ عدم انضواء جمال تحت لواء

---

(١) بن كونري، ريمي دروين، **جمال البنا وفكر الإخوان المسلمون**، ترجمة: ميرفت دياب، جامعة اوكسفورد بالمملكة المتحدة، على موقع مجلة الأهرام الديمقراطية على شبكة الانترنت: http://democracy.ahram.org ، آخر مشاهدة ١٤/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) يفسر البنا ذلك بقوله: "لنجاحي في التنظير دون التنظيم على عكس شقيقي الأكبر". انظر: اللقاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

(٣) يذكر جمال البنا أنَّ أخيه تقبل الأمر برحابة صدر، رغم أن الناس بقيت مندهشة أن أخ الإمام له جماعة خاصة به. انظر: اللقاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثانية، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

الإخوان المسلمين لم يكن فقط بسبب الخلافات الفكرية التي كانت بينه وبينهم، وإنما بسبب طبيعته المتمردة والباحثة عن مجالٍ لإثبات ذاتها فيه، وإحساسه الدائم بأنه كيانٌ، متفردٌ، لا ينبغي لأحدٍ أن يملي عليه ما يفعل، في حين أنَّ حسن البنا كان ملأ سمع الزمان وبصره، وكانت شهرته الدعوية قد طبقت الآفاق، وانتشر أريجها في شعاب الأرض كلها، فهل عزّ على الفتى الناشىء ذو العود الغض أن يكون جندياً تابعاً في قافلة أخيه، وأراد بدل ذلك أن يكون قائداً ومنظراً عظيماً يقارب في قامته قامة أخيه؟، إنَّ التاريخ يؤكد أن حسن البنا كان رجلاً قلَّ له المثيل.

وقد بدأ جمال البنا نشاطه السياسي بتأسيس حزبٍ صغير لم تكتب له الأقدار النجاح ولا التميز، فالبنا ليس له شخصية قيادية تُحسِن استقطاب الجماهير، فمؤهلاته الخطابية والتنظيمية، وقدراته في التواصل والتأثير تبدو جميعها محدودة وبسيطة على عكس أخيه الذي شد الأفئدة والأبصار والقلوب إلى كلماته، ويتضح ذلك جلياً في جميع المقابلات الصحفية التي زادت عن العشرات إذ يبين فيها ضعف قدراته التعبيرية واللغوية.

أنشأ جمال البنا بعد ذلك كتاباً حول ثورة الضباط الأحرار في يوليو عام ١٩٥٢م، مؤكداً أنها حركة أقرب للانقلاب العسكري، إلا أنَّ هذا الكتاب لم ير النور، بعد مصادرة الرقيب لبروفات طبعاته الأولى، وهو ما أشعره أن الثورة لن تسمح بنقد، فقرر قصر نشاطه على العمل النقابي دون السياسي أو الديني[١].

---

(١) بن كونري، ريمي دروين، **جمال البنا وفكر الإخوان المسلمون**، ترجمة: ميرفت دياب، جامعة اوكسفورد بالمملكة المتحدة، عن موقع مجلة الأهرام الديمقراطية على شبكة الانترنت: http://democracy.ahram.org، آخر مشاهدة ١٤/ ٢/ ٢٠١٠م.

كما حوَّل مجلته الشهرية التي كان يـرأس تحريرهـا وحملـت اسـم (الفكـر)، إلى كتيبـات يصدرها بين فترة وأخرى، تجنباً للصدام مع النظام السياسي، الذي بات في عداوةٍ واضحةٍ مع الإخوان، ومع تأسس المؤسسة الثقافية العمالية في نهاية الخمسينات أمضى جمال البنـا وقتـه في إلقاء المحاضرات حول العمل النقابي، وهو النشاط الذي استغرق كل اهتماماته وأوقاته فـيما بعد[1].

جـ العمل النقابي

إنَّ "قسم الإخوان للعمال كان أسوأ قسم" بهذه العبارة يعلل جمال البنا اهتمامه الشديد بالعمل والعمال تأليفاً وسعياً[2]، وكأنَّه بذلك قد عثر على حلقة الضعف في تنظيم أخيه واهتماماته ليبدأ من حيث توقف حسن البنا، وهذا التعليل يقدم ملاحظة جيدة في تحليل شخصية جمال ألا وهي الرغبة الدفينة في صياغة نوعٍ من التميز والتفرد عن الأخ الذي ضجت بصيته الآفاق.

أما الملاحظة الأخرى فإنَّ قسم العمال يوافق طبيعة ميولـه الفكريـة، فهـو الـذي تـشبع بالقراءة في الفكر الثوري الشيوعي في أول أمره، وهذه هي الطبقة الكادحة التي جـاء الفكـر اليساري لنصرتها وإعلاء مطالبها.

---

(١) نشوى الحوفي، تحقيق صحفي بعنوان: **صاحب الثمانية والثمانين عاماً يواصل دعـوة الإحيـاء الإسـلامي**، على موقع جريدة المصري اليوم على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) دينا حشمت، مقابلة صحفية بعنوان: **جمال البنّا: اجتهادات المسلم المعاصر**، على موقـع جريـدة الأخبـار على شبكة الانترنت: www.al-akhbar.com، آخر مشاهدة ٢١/ ١/ ٢٠١٠م.

لقد انخرط جمال البنّا في العمل النقابي[1]، وقدم فيه كل إمكانياته ومواهبه، والحق أنه أثرى المكتبة العمالية العربية بما لم تقدمه مؤسسات العمل في الوطن العربي، فقد ألف أكثر من ثلاثين كتاباً عن القضية النقابية[2]، من الثقافة العمالية إلى الحرية النقابية، كما ترجم عن الإنكليزية العديد من الإصدارات عن تاريخ النقابات ووضعها عالمياً[3]، وكتب عن العمل من منظور إسلامي في كتابه (تعميق حاسة العمل في المجتمع الإسلامي)، كما كتب عن عقيدة وفلسفة الحركة النقابية وعلاقتها بالإسلام، محاولاً التأسيس لمنطلق إسلامي في دعم الحركة النقابية والعمالية.[4]

وقام بالتدريس في معظم معاهد ومؤسسات العمال في العالم العربي، وشارك في تأسيس عددٍ منها؛ كما عمل خبيراً بمنظمة العمل العربية، وشارك في تأسيس معاهد الدراسات النقابية والعمالية في مصر والجزائر والعراق، وكذلك الجامعة العمالية في مصر، وشارك في صياغة مواد ودساتير عددٍ من المنظمات والنقابات العمالية العربية مثل النقابة الإسلامية

---

(١) كان عضواً في مجلس إدارة النقابة العامة لعمال الغزل والنسيج الميكانيكي وملحقاته في القاهرة في سنتي ١٩٥١ و١٩٥٢م.

(٢) ألف جمال البنا عدة كتب في القضية العمالية والنقابية منها: قصة فرسان العمل، وفي العمل النقابي المقارن، والمعارضة العمالية في عهد لينين، والحركة العمالية الدولية، قضية الإنتاج، والعمال والدولة المعاصرة.

(٣) ألف جمال البنا عدة كتب تتصل بالعمل في الإسلام ومنها: العمل في الإسلام، وقضية الحرية في الإسلام وغيرها.

(٤) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثالثة، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م..

العامة في الجزائر، ونقابة شركة طيران باكستان، ودستور منظمة العمل الدولية وغيرها، وقد توج هذا كله بتأسيس الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل في جنيف ١٩٨١م، ليقف رابعاً في العالم مع الاتحاد العالمي للنقابات في براغ الذي يمثل الرؤية الاشتراكية، والاتحاد الدولي للنقابات الحرة في بروكسل الذي يمثل الرؤية الرأسمالية، والاتحاد المسيحي للعمل في لاهاي الذي أعيدت تسميته إلى الاتحاد العالمي للعمل(١).

هـ. التحول في الاهتمام والنشاط

بدأ جمال البنا في إصدار مجموعة من الكتب التي تجلى فيها فكره نحو ليبرالية الإسلام، فأصدر كتابه (روح الإسلام) عام ١٩٧٢م، وكتاب (الأصلان العظيمان) عام ١٩٨٢م، أي بعد حوالي ربع قرن من العمل والتأليف والقراءة في الاتجاه الليبرالي. وفي تلك الآونة تعرف على الدكتور أحمد عبد العزيز النجار رائد تجربة البنوك الإسلامية الذي أعجب بفكره الإسلامي، فعينه مستشاراً في الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية(٢).

وللباحث في مسيرة جمال البنا أن يتساءل عن سبب الانقلاب والتحول الجذري في جدول اهتماماته، فهو بدون مقدمات منطقية انتقل من التأصيل للعمل النقابي والفكر

---

(١) حسام تمام، **قراءة في مشروعية النقابية والفقه الجديد**، مقالة عن موقع إسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net، آخر مشاهدة: ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م، وانظر: اللقاء الصحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com، الحلقة الثالثة، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) لقاء صحفي مع جمال البنا بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية: www.youm.com، الحلقة الثالثة، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

السياسي اليساري إلى التأصيل للفكر الإسلامي، ودخل هذا الميدان كتابةً وتنظيراً وإفتاءً وإصلاحاً كما يزعم، وأثار ساحة المعركة غباراً ونقعاً، وملأها دفعةً واحدة ضجيجاً وصخباً، ونسف بثورته المفاجئة كل ثوابت الدين، وتراث الأمة، وما أبقى لنا من ذلك شيئاً.

وهي حالةٌ من الهجوم والظهور المباغت لجمال البنا في ساحة الفكر الإسلامي، وهو الغائب في سردابه وعالمه الخاص دهراً؛ لذا فإنَّ البحث العلمي يستدعي منا التوقف والتأمل لمحاولة الإجابة عن سؤالٍ مهم ما أسباب هذا التحول في اتجاه جمال البنا؟ وما سبب نزوله إلى ميدان الفكر الإسلامي؟.

وستحاول الباحثة في هذه الأسطر اكتشاف الدوافع الحقيقية وراء التحول المفاجىء لجمال البنا في النشاط والاهتمام الفكري.

لقد كان البنا طوال عقود انصرمت المناضل الليبرالي، والمقاتل الشرس في معارك العمال وقضايا العمل، والمحاضر المتنقل من شرق البلاد إلى غربها في المسألة العمالية، ثم هو اليوم يُوصف بالمفكر الإسلامي المستنير، ويتحدث عن قتالٍ جديد يحارب فيه لإصلاح منظومة الفكر الإسلامي، ولبناء الأسس السليمة للفقه الإسلامي، ولفهم القرآن والسنة النبوية الشريفة، وكلها مفردات لم تكن في يومٍ من الأيام في قاموس البنا ولا في دائرة أولوياته الحقيقية.

وحتى مشروع حسن البنا الذي يدَّعي أنَّه هو المؤهل الوحيد لإتمامه لم يكن في قائمة اهتماماته، بل إن جمال البنا كان لا يشير إلى هذه القرابة في سابق أيامه؛ حيث يقول أحد زملائه: "لقد بدأنا حديثاً نعرف أنه شقيق حسن البنا؛ الأمر الذي كان يخفيه أثناء عمله في

المؤسسة الثقافية العمالية"[1].

ولقد حاولتُ في قراءتي حول شخصية جمال البنا أن أصلَ لتحليلٍ يفسر هذا التحول المباغت، الذي يشكل معضلة في طريق فهم مسيرة هذا الرجل، إلى أن عثرتُ على عدة مقالات تقدم تفسيرات تحليلية، إحداها للباحث عبد المنعم عبد العظيم وهو زميلٌ قديمٌ لجمال البنا، وفيه بعض التعليلات النقدية التي قد تعين على فهم مجريات الأمور.

التعليل الأول- ظهور جيل أكاديمي في العمل النقابي: يرى الباحث عبد المنعم أنَّ البنا قد أفل نجمه، وخفت بريقه في العمل النقابي بظهور جيل جديد من الأكاديميين المتخصصين؛ حيث يقول: "أعرف جمال البنا منذ الستينيات، كان باحثاً في تاريخ الحركة العمالية ومحاضراً بالمؤسسة الثقافية العمالية، وله إسهاماته الفكرية في تأصيل تاريخ النضال العمالي، إلا أن جيلاً جديداً من الباحثين الأكاديميين دخلوا ساحة التأريخ للحركة العمالية، ولم يتركوا لجمال البنا مكاناً، فبحوثهم اتسمت بالعلمية والدقة والبحث الجاد، ولم تعتمد على أسلوب الحكاوي الذي كان ينهجه جمال البنا، وسحبوا منه البساط وأصبح رمزاً تاريخياً، فلم يعد له مكان المحاضر الأول في الجامعة العمالية ومؤسساتها، فبدأ الانقلاب الحاد من يساري إلى إسلامي وشكَّل ما يعرف بمنظمة العمل الإسلامي، ولم يعدم جهات تموله فأصدر عدد من الكتيبات الصفراء لم تلفت إليه أنظار أحد، وفجأة مرة أخرى تحول صاحبنا إلى كاتب إسلامي، ثم مفكر إسلامي"[2].

---

(١) محمد عباس، مقالة بعنوان: **جمال البنا وقميص ماوتسي تونغ**، على موقع جريدة بر مصر على شبكة الانترنت:www.brmasr.com، آخر مشاهدة ٣٠/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) محمد عباس، مقالة بعنوان: **جمال البنا وقميص ماوتسي تونغ**، على موقع جريدة بر مصر على شبكة

التعليل الثاني- حسد وكراهية البنا القديمة لمشروع حسن البنا: يرى الباحث حسام تمام أن الفكر الإسلامي كان العائق الرئيسي في وجه انتشار وتوسع مشروع البنا فقد " كان لافتا أن جمال البنا لا يجد آذاناً تصغي إليه وسط الضجيج الذي أثارته أفكار شقيقه وحركته، وبدا أنه ليس له مكان في هذا الصخب حتى داخل جماعة أخيه، وربما كان يزعجه ألا يلتفت إلى ما يقوله أحد إلا من زاوية ما يقوله أخوه الأكبر، بل إنه لا يُعـرَف إلا مقترناً به رغم أن بعد المشرقين يفصلهما فكراً ومزاجاً.

شعر جمال البنا بأنَّ مشروعه قد استنفد أغراضه، ويوشك أن يقضي أجله، وأن المنظومة الإسلامية الحاكمة -التي أحكم أخوه نسجها- هي المسئولة عن ذلك، وأنها لن تسمح لأفكاره بالبقاء، فضلا عن المراكمة عليها، فقرر أنَّ ينازلها مباشرة، ففي مشروعه "نحو فقه جديد" ينقض جمال البنا عُرى السلفية عروة عروة، فيخوض معها نزالاً مباشراً باعتبارها مرادفاً للتخلف، وهو يرى في نفسه الجرأة على تجديد يخرق السقف ويجاوز كل الحدود"[1].

بهذا التحليل يصور الباحث حسام تمّام الأسباب المباشرة التي تكمن وراء هذه المعركة التي يشعل أوارها جمال البنا اليوم، وهو تحليل لا يعدم المنطقية ولكنه يجعل سبب فشل البنا في تسويق مشروعه الفكري هو وجود المشروع الإسلامي، وهو تعليلٌ ينقصه القول بأن المشاريع التغريبية كلها وعلى اختلاف أسمائها كانت مشاريع منبتة عن البيئة المسلمة وتحمل بذور فشلها الذاتية، فالسبب في ضعف مشروع جمال البنا قوة الفكرة الإسلامية في فطرة الأمة

الانترنت، www.brmasr.com ، آخر مشاهدة ٣٠/ ٢/ ٢٠١٠م.

(١) حسام تمام، **قراءة في مشروعية النقابية والفقه الجديد**، مقالة عن موقع إسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net، آخر مشاهدة: ٣٠/ ١/ ٢٠١٠م.

وروحها.

التعليل الثالث- التمويل الخارجي لمعاول الهدم الداخلية: إنَّ المشروع الذي يبشر به جمال البنا اليوم لولا أنه وجد منابر إعلامية ترعاه، ومؤسساتٍ غربية تموله، ودعم مادي متواصل لما كتب له أن يرى الحياة، ولعلي على قلة بضاعتي في العلم أدعي أن هذا التحول في اهتمامات البنا لم يكن حدثاً غير متوقعاً، فالبنا هو الأخ المتبقي من عائلة حسن البنا وهو شخصية تحمل بذور وثمار الفكر الغربي، ومن ثم فهو المعول الأقوى لهدم بناءٍ فكري استعصت جذوره على معاول كثيرة.

إنَّ جمال البنا باسمه العائلي اللامع يعتبر جسراً مميزاً لتمرير الكثير من الأفكار الخطيرة حول الإسلام فهو صيد ثمين قل مثيله لذا نراه عضوا مهما في مؤسسات معروفة بعلاقاتها المشبوه، كما أنه مشاركٌ فاعلٌ في الكثير من الندوات التي ترعاها مراكز بحثية غربية، وهو ناشطٌ في العمل الإعلامي في قنوات يديرها رجال أعمال لا إسلاميين.

إنَّ هذه الأسباب مجتمعة لتدفع الباحث إلى القول إن هذا التحول كان تحولا مأجورا انتفعت منه جهات تريد هدم الإسلام من داخله وليس من خارجه.

وجمال البنا بتلك الثقافة الإسلامية الضعيفة في اعتماده على قشور معرفية في التراث الإسلامي، أباح القبلة للشباب، وأباح التدخين في نهار رمضان، وأجاز حق المرأة في إمامة الرجال في الصلاة، وقال بأن حجاب المرأة ليس فرضاً، والردة ليست كفراً والزواج يصح دون ولي أو شهادة شهود، وهي فتاوى هدامة لا يجرؤ عليها أحد، وتخدم فكراً هداماً يراد له الانتشار والتغلغل في جسد الأمة المسلمة.

رابعاً- معالم شخصيته

تقدم هذه الدراسة تصوراً واضحاً لأهم السمات الشخصية لجمال البنا، وذلك من خلال دراسة مسيرة حياته، وتتبع أهم الأحداث التي شكلت عقله وروحه، وفي النقاط التالية عرض لبعض المعالم المهمة لتلك الشخصية.

أ- الشعور بالنقص

يقدم جمال البنا نفسه دوماً على أنَّه الشق المكمل لأخيه حسن البنا -رحمه الله-صاحب البصمة المدونة في التاريخ، ويحرص على تسويق فكره بأنه الامتداد لمدرسة حسن البنا؛ لكن بشكلٍ عصري وتنويري، ففي سؤالٍ وُجِه له هل ترى في نفسك منظراً لتنظيم البنا؟

فأجاب: "أنا أكمل ما بدأه حسن البنا، ولكن مع اختلاف الزمن فقد كان حسن البنا يعيش في أربعينيات القرن الماضي وقد اختلف الزمان"[1].

وجمال بذلك يدرك أنَّ حسن البنا قد بلغ شأواً عالياً في العمل الإسلامي، ومنزلةً لا تُدانى، لذا فهو بأقواله تلك يرتفع بنفسه إلى مرتبة أخيه، ويزيد نفسه قدراً بدعوى أنه يكمل

---

(١) يقول جمال البنا: "إن حسن البنا كان قائداً للجماهير، ومع أنه يقود الجماهير إلا أنها كانت تجبره على اعتناق بعض الأفكار، فعندما أقول له بعض الملاحظات على موقف الإخوان من المرأه والحريات الخ، كان يسمع ويبتسم ولا يرد في إشارة إلى تأكيده على قبوله بما أقول ، ولكن لسان حاله يقول انك تستطيع أن تقول هذا الكلام الذي تقع مسؤوليته عليك وحدك أما أنا فيقع في مسؤوليتي ٥٠٠ ألف فرد فلابد أن أكون في مستوى فكرهم ، الذي لا بد أن يحكمني إلى حد كبير، كما كان مؤمناً بالمراحل، ودائما ما كان يقول الوقت جزء من العلاج". انظر: حسام غالي، مقابلة صحفية بعنوان: **الجزيرة في منزل جمال البنا**، على موقع الجزيرة توك على شبكة الانترنت: www.aljazeeratalk.net، آخر مشاهدة: ٢٦/ ١/ ٢٠١٠م.

مشروع المؤسس بينما عجزت جماعته أن تكمل الطريق بعده!.

والحقيقة أنَّ جمال البنا مع ثنائه على أخيه يلمس القارىء نوعاً من الانتقاص المبطن، فحين يعلل سبب ضعف الجانب التنظيري عند أخيه يقول: "إن المفكر شيء والزعيم شيء آخر"، ولأن جمال لم يكن زعيماً جماهيرياً لذلك تمكن من الارتقاء.

كما يؤكد دوماً أنَّ الإمام حسن البنا يعترف له بأنه يستطيع أن يقول ما لا يستطيع هو شخصياً قوله، وهكذا تبدو سمات حسن البنا سماتٍ براجماتية فهو يؤثر الجماهير على الحق، ويضعف عن الجهر بأفكاره، ولا يمتلك الشجاعة الكافية لمواجهة طغيان الجماهير وتأثيرها.

ب- التعالم والغرور

جمال البنا شخصية ترفض الاعتراف بالتميز العلمي الذي بلغه علماء الإسلام؛ بل يدَّعي لنفسه من التفوق العلمي ما لا يثبته للعلماء الذين ما زلنا ننتفع بآثارهم ونتاجهم في شتى أنواع المعارف الإنسانية.

وموقفه من علماء الشريعة يتسم بالعدائية والاستهزاء والنزعة التدميرية لكل ما سبق من التراث المعرفي للأمة، فهو يقول: "أنا على علمٍ أكثر من الشافعي والمالكي وأبو حنيفة، نعم لأني أمتلك ما لا يمتلكونه وهو التكنولوجيا والتقنية الحديثة متمثلة في الكمبيوتر، ووسائل البحث الحديثة الأكثر تطوراً، ولهذا أنا على علم وخبرة أكثر منهم لأني أمتلك فكرهم وفكر الهنود والأمريكان وكافة الحضارات"(1).

(١) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود**، على موقع جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

إنَّ امتلاك جمال البنا لأدوات التكنولوجيا يوحي لـه بأنَّـه يمتلـك مـن خلالهـا أسـباب المعرفة التي تفوق ما لدى العلماء السابقين، وهو تصورٌ ساذجٌ لطرائق تحصيل العلم والمعرفة، ودليل على مدى اغترار البنا بمنتجات الحضارة الغربية، واعتقـاده بأنهـا سـبيل الـتمكن مـن المعرفة.

وفي مقابلة صحفية يقدم جمال البنا تعليلاً آخر لقـصور علـم العلـماء عـن بلـوغ المنزلـة العلمية الرفيعة، وعن عدم صلاحية علمهم لعصرنا الحالي بـأن "الفقهـاء أبنـاء عـصرهم لا يمكن أن يتحرروا من روح العصر. عصرٌ مغلق، عصرٌ مستبد، عصرٌ فاسد من أيـام معاويـة إلى عبد الحميد الثاني كل هذه الخلافة منذ سنة ٤٠ هجرية إلى، ١٩٢٤ ميلادية، أكثر من ألف عام، ما يسمونه خلافة كان ملكاً عضوضاً وليس له من الخلافة شيء.

هذا هو العصر الذين عملوا فيه، حـاول بعـضهم أن يثـور عـلى حكـم هـؤلاء الطغـاة، فسحقوا حتى الأئمة الأربعة كل منهم تعرض لاضطهاد رهيب. الشافعي كان قاب قوسـين من الموت، مالك خلعت أكتافه، ابن حنبل مثله، أبو حنيفة يقال أنـه سـم لأنـه رفـض تـولى القضاء.

إذاً كان هؤلاء لا يملكون حرية الفكر، لهذه الأسباب جعلت **فكرهم لا شيء، وجعلتـه قديماً ولا يصلح لعصرنا علناً**. قد يقول قائل أن في أقوالهم لآلئ ودرر، فعلى من يريد الحصول على عرق الذهب الصغير أن يهد الجبل، ونحن ليس عندنا وقت ولا جهد لذلك، ثم لمـاذا لا نعمل عقولنا نحن، لأننا لو اعتمدنا على عمل الأسلاف معنى ذلك أننـا لـن نعمـل عقولنـا،

وهذه أكبر خطيئة"[1].

فالتاريخ الإسلامي في نظر جمال البنا تاريخ فاسد مفسد يمتلىء بشتى مظاهر الاضطهاد والظلم، وهي ذات الصفة التي يسم بها التيار الحداثي التاريخ الإسلامي في محاولة مستميتة لتشويه هذا التراث الجليل، وقطع الانتماء عنه.

كذلك يرفض أيضاً جمال البنا مبدأ التخصص في العلوم الشرعية، بدعوى أنها نوع من احتكار المعرفة، فيقول "الإسلام لا يحتكر الحكمة، وأكبر وهمٍ ابتدعه شيوخنا هذه الأيام هو التخصص، وكلما تكلم أحد في الدين يقولون إنه ليس متخصصاً، فالإسلام ليس مهنة يعكف عليها المختصون، والتخصص يكون في بعض النواحي"[2].

وبالنسبة له فهو لا يحتاج التخصص؛ إذ إنَّ ما أنتجه يعجز عنه العلماء، فجمال البنا يعلنها صريحة بأنه يتحدى العلماء "أن يكتبوا عشر صفحات من كتاب مثل (تثوير القرآن)[3] أو (نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي)"[4].

---

(١) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود،** على موقع جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود،** على موقع جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٣) لابد من التنويه بأن كتاب تثوير القرآن ليس كتابا مميزا على الإطلاق كما تعتقد الباحثة.

(٤) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود،** على موقع

جـ الهزيمة النفسية

قضى جمال البنا أكثر من نصف حياته في أوروبا، ولا يُخفِ إعجابه بالحضارة الغربية، وقد سئل ذات مرة "لماذا يعجز المسلمون عن توضيح صورتهم الحقيقية لدى الغرب مثلما حدث في الرسومات الكارتونية؟" فأجاب "لأنَّ عقليتهم مختلفة كل الاختلاف عن العقل الغربي، هم ما زالوا يعيشون في عشرة قرون ماضية، ولا يعرفون أي شيء عن الحضارة الأوروبية، فكيف يتكلمون؟! إذا كان الذي أمامك طفل صغير، كيف يعرف التحدث إلى أستاذ جامعة!"[1].

فالغرب هم الأساتذة، وعلماء المسلمين اليوم ومفكريهم وكل من ثارت ثائرته حمية لله ورسوله هؤلاء في مرتبة الأطفال الصغار الذين ما زالوا بحاجة إلى تعليم من أساتذتهم الغربيين؛ بل إنَّ البنا يقدم تعليقاً على برامج الفتاوى الدينية وعلى سؤال الناس عن الكثير من المسائل التي تعترض حياتهم فيقول: "أنا أتعجب بشدة عندما أجد رجال ونساء على أعلى مستوى من الثقافة يسألون أسئلة ساذجة من الممكن أن يجيب عنها الطفل الأوربي بكل بساطة"[2].

جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(١) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود**، على موقع جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com، آخر مشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.

(٢) مقالة بعنوان: **جمال البنا: لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود**، على موقع

إنَّ البنا بقوله السابق يعبر عن مدى استهانته بـالعلم الـشرعي، فمـسائل الـدين يحـسن الإجابة عليها طفل أوروبي، لا يفقه العقيدة ولا الـشريعة، ولا يعـرف عـن الإسـلام شـيئاً، وكفى بهذا الكلام استهزاءً بالله ورسوله.

وأخيراً، فإنه بناءً على ما سبق من الملاحظات فإنَّ جمال البنا بثقافته اليـسارية، وصـياغته النفسية الغربية لا يعد شخصاً مؤهلاً للخوض في قـضايا العلـم الـشرعي أو التنظـير فيهـا، ويجب على المختصين بيان زيف دعاويه، وتفنيد أقواله التي لا تتفق مع الحق، وهو الأمر الذي حاولت هذه الدراسة تقديمه والعمل على بيانه.

جريـدة دنيـا الـوطن عـلى شـبكة الانترنـت: www.alwatanvoice.com، آخـر مـشاهدة ٥/ ٢/ ٢٠١٠م.



الفصل الثاني
منهج جمال البنا في تفسير آيات المرأة

يتكون هذا الفصل والذي خصص للحديث عن منهج جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول والذي جاء تحت عنوان "النظرة القرآنية للمرأة في النسق الإنساني والاجتماعي"، وكما هو ظاهر من العنوان فإن المبحث سيسلط الضوء على موقع المرأة في الرؤية القرآنية الكريمة، وذلك في الجانب الإنساني والاجتماعي، ثم يعرض للدور الوظيفي للمرأة كما حدده القرآن لها، مع بيان أثر هذه الرؤية على المكانة التي بلغتها المرأة في النظرة القرآنية الكريمة.

أما المبحث الثاني والذي عنوانه "منهج جمال البنا في تفسير القرآن"، فقد خُصص لبيان منطلقات جمال البنا الفكرية في تفسير آيات القرآن، ومعالم منهجه في التعامل مع آيات القرآن الكريم، والنتائج التي ترتبت على هذه المنطلقات والأسس.

والمبحث الثالث جعل عنوانه "المشكل في آيات المرأة عند جمال البنا"، وفيه تم عرض الآيات القرآنية المتصلة بالمرأة، والتي فسرها البنا واعتمد عليها في توجيه قضايا المرأة، ثُمَّ تَمَّ عرضُ أهم النتائج المترتبة على هذا التفسير الحداثي، كما عَرَض المبحث لبعض المسائل التي أثارها البنا حول المرأة وأحدثت ضجة واسعة.

وتطمح الباحثة من خلال هذه المباحث إلى تقديم تصور شامل للقارىء حول تفسير البنا لآيات المرأة ومنهجيته التفسيرية ومواطن الخطأ في التفسير الحداثي للآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم، حتى يتسنى للقارىء الحكم على مدى صوابية هذا المنهج في التعامل مع آيات المرأة.

المبحث الأول
النظرة القرآنية للمرأة في النسق الإنساني والاجتماعي

حظيت المرأة باهتمام شديد من التيار الحداثي، وحاولوا جاهدين توجيه الكثير من الأحكام الشرعية المتصلة بالمرأة، ولم يكن جمال البنا بمنأى عن هذا الأمر فقد خاض مع الخائضين، وأدلى بدلوه في تفسير وتوجيه كل الآيات المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم، وأسس على ذلك مجموعة من المفاهيم والرؤى والنتائج، لذا كان لزاما علينا أن نبين موقع المرأة في الرؤية القرآنية، والموقف الحداثي من ذلك متمثلاً في جمال البنا، ومدى اتساق آرائه مع التفسير المنهجي لآيات المرأة.

أولاً- النظرة القرآنية للمرأة في النسق الإنساني

ذُكِرت المرأة في القرآن الكريم في جميع السياقات التي تحدثت عن الإنسان سواء من خلال الحديث عنه باعتباره وحدة مستقلة، أو الحديث عنه باعتباره جزءاً من الجماعة أو الأمة، أو الحديث عنه باعتباره فرداً من أفراد الذات الإنسانية.

وقد شمل النداء الإلهي المرأة في تلك السياقات جميعاً، وشملها أيضاً في كل أنواع الخطاب التي نودي به الإنسان أو الناس أو أهل الإيمان، ولم ترد أي قرينة في القرآن على استثناء المرأة من تلك النداءات أو السياقات الواردة في خطاب الإنسان والناس والأمة.

وفي الآيات التالية بيان لبعض أنواع الخطاب في القرآن الكريم، والتي شملت المرأة وخاطبتها في السياق الإنساني، جاعلةً عليها من التكاليف ما يوازي التكاليف التي جعلتها على الرجل بما يوائم طبيعتها، دون أي نوع من التمايز أو الاستثناء في مسائل الثواب

والجزاء[1].

أ- خطاب القرآن لبني آدم

خاطب الله تعالى بني آدم بعموم جنسيهما، ذكوراً وإناثاً في عدة مواطن من كتابه الكريم، فقال -عز من قائل-: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ ﴾[2]، وهو خطابٌ يشمل بني آدم جميعاً ذكوراً وإناثاً، وأتبع ﷻ هذا الخطاب بخطابٍ آخر فقال: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ ﴾[3]. وكذلك جاء قوله سبحانه: ﴿ أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمۡ

---

(١) مع إقرار الباحثة بأنه لا تمايز بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من التكاليف إلا أن الإرادة الإلهية شاءت للمرأة وظائف خاصة لعمارة الحياة، ولذا فإنَّ مشيئة الله ﷻ اقتضت أن تستمر الفروق المتعلقة بالوظيفة الخاصة بها، وهذه الفروق "التي تفرق بين الرجل والمرأة لا تتحدد في المظاهر الخاصة؛ كما أنها لا تتحدد في اختلاف طرق تعليمهما؛ بل إنَّ هذه الفوارق الأساسية ذات طبيعة أساسية، ذلك أن قوانين وظائف الأعضاء محدودة ومنضبطة كقوانين الفلك؛ حيث لا نملك إحداث أدنى تغيير فيها بمجرد الأمنيات البشرية، وعلينا أن نسلم بها كما هي دون أن نسعى إلى تغيير ما هو طبيعي، وعلى النساء أن يقمن بتنمية مواهبهن بناء على طبيعتهن الفطرية، وأن يبتعدن عن تقليد الرجال". انظر: وحيد الدين خان، **الإسلام يتحدى**، مراجعة وتقديم: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: مكتبة المختار الإسلامي، ط٣، ١٩٧٣م)، ص٤٦. أي إننا حين نؤكد على نفي التمييز بين الرجل والمرأة كذات إنسانية فإننا نؤكد على التمييز بينهما في الأدوار الوظيفية في عمارة الكون.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٢٧.

عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِي هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾[1]، وهو أيضاً خطابٌ يشمل البشرية جمعاء بكل أطيافها وأجناسها، وذكورها وإناثها.

ب- خطاب القرآن للإنسان

ذكر اللهُ ﷻ الإنسانَ في القرآن الكريم بأوصافٍ عديدة، وخاطبه مرشداً ومحذراً، وآمراً وناهياً، وقد جاء ذلك في سياقات لم تفرق بين المرأة والرجل في الوصف أو النداء. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾[5].

فكل السياقات التي وردت فيها الآيات السابقة جاء فيها الحديث عن الإنسان بوصفه إنساناً على اختلاف جنسه من غير تفريق بين ذكر وأنثى.

(١) سورة يس، الآيتان: ٦٠-٦١.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٢.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٥.

(٤) سورة الكهف، الآية: ٥٤.

(٥) سورة لقمان، الآية: ١٤.

جـ خطاب القرآن للناس

خاطب الله ﷻ المرأة باعتبارها فرداً من عداد الناس، ومكلفاً إياها بها كلف به مجموع الناس من عموم الأوامر والنواهي.

وقد جاء ذلك الخطاب في آيات عدة منها قوله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ﴾[1]، وقال ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ﴾[2]، وقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾[3].

فالخطاب القرآني للناس هنا شمل جميع الناس أينما كانوا الذكر والأنثى، ونادى الرجل والمرأة دون أي استثناء أو تفريق.

د- خطاب القرآن للجنس

في كثيرٍ من الأحيان يخاطب القرآن الكريم المرأة في سياق الحديث عن جنسي البشر: الذكر والأنثى، فيخاطبها باعتبارها جنساً مستقلاً بذاته سواءً في الأوامر أوالنواهي، أو بما يتصل بالعمل الصالح والثواب والجزاء.

قال عز من قائل: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٨.

(٣) سورة النساء، الآية: ١.

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا﴾[1]، وقال ﷻ: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2]، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ثَوَابٗا مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلثَّوَابِ﴾[3]، وقال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[4].

فالناظر يلحظ أنَّه ﷻ في كل الآيات السابقة ذكر المرأة بشكلٍ منفصل، واختصها بنداءٍ يميزها عن الرجل من خلال ذكر جنس كل منهما، مع التنويه بأنَّ الآيات الكريمة تساوي بين الرجل و المرأة فيما يتفقان فيه من التكاليف.

هـ- خطاب القرآن باعتبار الصفة

وصف القرآن الكريم أهل الإيمان بصفاتٍ متعددة، وخاطبهم بما هم أهلٌ له، وخصهم بتوجيهات تليق بمقام الإيمان، ولم يميز في تلك الصفات المادحة بين الرجل أو المرأة. ومن

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.

(٤) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

تلك الآيات التي جاءت في هذا السياق قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[2]، وقال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾[3]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴾[4]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلۡخَٰشِعِينَ وَٱلۡخَٰشِعَٰتِ وَٱلۡمُتَصَدِّقِينَ وَٱلۡمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمٗا ﴾[5].

إنَّ هذا الاستعراض للسياق الذي تذكر فيه المرأة في الخطاب القرآني في المجال الإنساني

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٠٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٤.

(٣) سورة النور، الآية: ٢١.

(٤) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٣٥.

ليؤكد على مجموعةٍ من المعاني الجليلة الآتية:

١ - إنَّ القرآن ذكر أحكاماً عامة تشمل الرجل والمرأة معاً، وهذه الأحكام جاءت فيما يتصل بقضايا الكفر والإيمان، والأخلاق، والعلاقات الحياتية، وجوانب التربية، وكل ما له صلة بالمسؤولية العامة للإنسان، فالمسؤولية بهذا المعنى تمتد لتشمل شخصية المرأة وشخصية الرجل على حدٍ سواء، وفي مثل هذا المجال نرى القرآن يتحدث عن الثواب الذي ينتظر المؤمنين والمؤمنات في الآخرة، وعن العقاب الذي ينتظر الكافرين والكافرات، والزانين والزانيات، والسارقين والسارقات، والمنافقين والمنافقات، في الدنيا والآخرة دون أي فرقٍ بين الرجل والمرأة في خصوصيات العقاب والثواب مما يوحي بأن المسؤولية لديهما واحدة[1].

---

(١) تبدو صورة المرأة في الرؤية القرآنية واضحة المعالم بينة السمات رفيعة المستوى، إلا أنَّ التيار الحداثي الذي يقود عملية التغريب يدعي غير ذلك، فهذا أدونيس أحد أهم رموز التيار الحداثي يتحدث عن المرأة في القرآن فيقول: بإنها "لا وجود قانوني لها في النص القرآني"؛ بل إنه "لا وجود لنصٍ في القرآن الكريم، يحقق وجود المرأة كذات مستقلة عن التوابع"، و"إنما هناك ذوات أو نساء توابع". وأنها ليست حرة ولا هي سيدة مصيرها"، وقال أيضاً: "ليس ثمة نص واحد واضح يحدد حرية المرأة وذاتها المستقلة، وإنما هناك تأويلات أو قراءات الفقهاء"، وأن المرأة ترد في القرآن كـ"أداةٍ لإشباع غريزة الرجل"، و"أن المرأة يوم القيامة لا وجود لها كذات في الجنة، وإنما هي مجرد حورية للاستمتاع، والقرآن لم يفصل في هذه القضية، ولم يعط للمرأة الحرية والتقدير كما يدعي البعض"، ويصل أدونيس إلى نتيجةٍ مفادُها: "أن الرجل مفضلٌ على المرأة في النص القرآني". انظر: جريدة الشروق، المرأة في القرآن، مقابلة مع علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس)، تاريخ: ١٥ أكتوبر ٢٠٠٨م. عن موقع الجريدة على شبكة الانترنت: www.echoroukonline.com، آخر مشاهدة ١٤/ ٣/ ٢٠١٠م. وهذا المعنى أكده الشرفي بقوله: "إنّ النص القرآني ومعه الكثير من الأحاديث تحمل ما يشير إلى دونية في موقع المرأة، وهي نصوص اعتمد عليها الفقهاء المسلمون لتكريس منطق علاقة

٢- سوَّى القرآن بين الرجل والمرأة في الحقوق العامة، فالمرأة لا تفقد أهليتها، ولا شخصيتها المدنية، ولها حقها في إبرام العقود والتملك، ولها شخصيتها المالية المستقلة، وثروتها الخاصة، كما نالت المرأة في الإسلام حقوقها السياسية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].[2]

٣- قرر القرآن وحدة الأصل والمنشأ لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى؛ كما قرَّر مساواة المرأة بالرجل في التكاليف الشرعية والمسؤولية والجزاء والحدود[3].

٤- إنَّ المرأة في القرآن لا يؤثر عليها، وهي صالحة فساد الرجل وطغيانه، ولا ينفعها وهي طالحة صلاح الرجل وتقواه؛ فإنها ذات مسؤولية مستقلة فيما يتعلق بشؤونها أمام الله ﷻ، ولقد كان من لوازم استقلالها أن تكون كالرجل في درجات المثوبة على فعل الخير،

اللا مساواة بين المرأة والرجل". وانظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، (تونس: دار الجنوب، ط١، ٢٠٠٩م)، ص٤٣. وفي كل ماسبق تجن ظالم و إنكار واضح من الحداثيين لكل معاني النصوص القرآنية التي حفلت بالحديث عن المرأة كذات إنسانية مستقلة مؤمنة، لها رفيع المكانة وعظيم التقدير.

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

(٢) توفيق علي وهبة، **دور المرأة في المجتمع الإسلامي**، (الرياض: دار اللواء، ط٥، ١٩٨٣م)، ص٤٩.

(٣) مكية مرزا، **مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة**، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٠م)، ١٩-٣٠.

ودرجات العقوبة على فعل الشر؛ قال تعالى ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾[1].[2]

ثانياً- النظرة القرآنية للمرأة في النسق الاجتماعي

تحدث القرآن الكريم عن المرأة ضمن الشبكة الاجتماعية الإنسانية الواسعة، مبيناً موقعها الحقيقي في هذه العلاقات الإنسانية وأدوارها الوظيفية السليمة الملائمة لفطرتها وأنوثتها، ومنوهاً بقيمة هذه الأدوار الفاعلة في بناء الحياة والإنسان والقيم الصحيحة، وسنَّ لذلك أحكاماً خاصةً تتناول توزيع المسؤوليات في الحياة بحسب الدور الذي أعدَّه اللهُ لكلٍ منهما، وعلى حسب مواقعهما داخل الحياة[3].

---

(١) سورة مريم، الآية: ٩٥.

(٢) محمود شلتوت، **القرآن والمرأة**، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط٢، ١٩٦٠م)، ص٨، انظر: حسن محمد باجودة، **الأسرة المسلمة في القرآن**، (جدة: الشركة السعودية للتوزيع، ط١، ١٤١٥هـ)، ص٢٠. ويدعي الحداثيون أنَّ تناول موضوع المرأة من خلال آيات القرآن الكريم إنما هو تزييف للوعي فـ" الخطاب الديني يزيف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلا أنها قضية اجتماعية في الأساس، وهو خطاب يعتمد النصوص الشاذة والاستثنائية، ويلجأ إلى أضعف الحلقات الاجتماعية سعياً لنفي الإنسان، فهو إذ يسعى لحبس المرأة داخل أسوار البيت، وداخل زي الحجاب يهدف إلى إخفائها وتغطيتها، ومفهوم القوامة والولاية يعني إلغاء المرأة. نصر حامد أبو زيد (محرراً) ومجموعة من الباحثين، **كتاب المرأة**، (مصر: سينا للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩٣م)، ص٨١. والحقيقة أنَّ التيار الحداثي هو من يمارس عملية تزييف للوعي حين يتجاهل حضور المرأة الواضح في النص القرآني، ويصر على تحييد موضوعها، وجعله قضية اجتماعية يعبث بمسائلها من يشاء وكيف يشاء.

(٣) يدعي التيار الحداثي أنَّ "الحديث هو المصدر الثاني للموروث الثقافي، وهو منذ البداية تفسيرٌ للقرآن، وتأويلاته جاءت طبقاً لعصرٍ خاص هو الربع الأول من القرن الأول، وفي مجتمعٍ خاص وهو المجتمع العربي

وفي الأسطر الآتية توضيح وافٍ للنظرة القرآنية الكريمة للمرأة في النسق الاجتماعي.

أ- المرأة ابنة

أثيرت قضية المرأة وحقها في الحياة في القرآن الكريم في سياق علاج الواقع المأفون الذي كانت تُعامل به الجاهلية الأنثى منذ أول استهلال لها للحياة، وذكرت هذه القضية في إطار تصحيح المفاهيم وبناء موازين جديدة لم ترقَ إليها البشرية بعد، فقد قال تعالى واصفاً ذلك الواقع الظالم، وتلك الموازين الجاهلية الفاسدة بقوله ﷻ: ﴿ **وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** ﴾[1].

والقرآن الكريم بهذا البيان والعرض للنظرة الجاهلية للمرأة إنما يعمل على تصحيح التصورات والأحكام والقيم، ففي الآيتين السابقتين -كما يقول سيد قطب- "تتجلى النظرة الكريمة القويمة التي بثها القرآن في النفوس والمجتمعات تجاه المرأة، بل تجاه الإنسان، فما كانت المرأة هي المغبونة وحدها في المجتمع الجاهلي الوثني إنما كانت الإنسانية في أخص

القبلي، وإذا كان القرآن قد أعطى المبادىء العامة التي ما زالت أقرب إلى الصورة الايجابية العامة، فإن الحديث باعتباره أول قراءة وتطبيق للقرآن في التاريخ قدم تفصيلاً لهذه الصورة طبقاً لوضع المرأة في الجزيرة العربية وفي المجتمع القبلي، وهي صورة تجعل المرأة ناقصة عقل ودين، ونذير شؤم، وفتنة وغواية، وعامة أهل النار.. مما يعني غلبة الأعراف القبلية على المبادىء القرآنية العامة". أبو زيد، **كتاب المرأة**، ص٣٧. يلقي التيار الحداثي التهم جزافاً دون تقديم أدلة علمية محققة، أو براهين نصية صحيحة، وهو الأمر الذي تكشفه هذه الدراسة وتبين عواره.

(١) سورة النحل، الآيتان: ٥٨-٥٩.

معانيها، فالأنثى نفس إنسانية، إهانتها إهانة للعنصر الإنساني الكريم، ووأدها قتل للنفس البشرية، وإهدار لشطر الحياة؛ ومصادمة لحكمة الخلق الأصيلة، التي اقتضت أن يكون الأحياء جميعاً من ذكر وأنثى"[1].

وهذه النظرة القرآنية "نظرة علوية لم تنشئها ضرورة واقعية ولا دعوة أرضية ولا مقتضيات اجتماعية أو اقتصادية. إنما أنشأتها العقيدة الإلهية الصادرة عن الله الذي كرم الإنسان، فاستتبع تكريمه للجنس البشري تكريمه للأنثى، ووصفها بأنها شطر النفس البشرية، فلا تفاضل بين الشطرين الكريمين على الله"[2].

لقد نالت المرأة ابنةً مكانة سامية في التصور والتصوير القرآني، فالقرآن الكريم بعد أن عالج الواقع الجاهلي ونعى عليه نظرته الدونية للمرأة، قدم البديل وهو تصوره الرفيع لمكانة المرأة، فبين الموقع المميز الذي تحتله في النظرة القرآنية سواء كانت بنتاً أو أختاً أو زوجة أو أماً.

وقد طُرِح تصور القرآن الكريم للمرأة باعتبارها ابنة من خلال مشهدين جليلين هما:

١ـ مشهد مريم الصديقة

قال تعالى في قصة امرأة آل عمران التي نذرت ما في بطنها لله ﷻ: ﴿ **فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ**

---

(١) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط١٠، ١٩٨٢م)، ج١ ص٢١٧٨.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص٢١٧٨.

ٱللَّهِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ ﴾[1].

وهنا في هذا الموطن تبدو النظرة القرآنية جلية من خلال التكريم الإلهي لهذا المولود الذي كانت تأنف منه النفوس وتعده قاصراً وعبئاً ثقيلاً، فيصف القرآن هذا المولود وصفاً يدل على عظم منة الله فيه، وعظيم المقام والمهام التي ستلقى عليه؛ حيث يقول سبحانه: ﴿وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ ﴾[2]، مخاطباً امرأة آل عمران بـ"أنّ اللهَّ أعلم منها بنفاسة ما وضعت، وأنها خيرٌ من مطلق الذكر الذي سألْته، وليس الذكر الذي رغبتْ فيه بمساوٍ للأنثى التي أعطيتْها لو كانت تعلم علوّ شأن هاته الأنثى"[3].

فالله ﷻ يعلم بالذي "وضعته وما علق به من عظائم الأمور ودقائق الأسرار وواضح الآيات"[4].

وإنها لرفعة أي رفعة، وعلو منزلة أن يجعل الله ﷻ هذه الأنثى الضعيفة محل معجزته، وسبيل تحقق آياته، وستار قدرته، وهي التي كانت في أعين البشرية والجاهلية أليق بالموت الصامت، والوأد الخفي لما لها من تبعاتٍ تسوء الرجال، فجعلها القرآن مولوداً يتسابق خيرة الناس، وعلية القوم لاستبقاء حياتها، والفوز بكفالتها، فشتان شتان بين الصورتين والحالين والمقامين، وهي مرتبة تدرك المرأة قيمتها كلما اعوجت الحياة، وانحرفت التصورات، وطغت

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ٣٦-٣٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣٦.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٣ ص٢٣٣.

(٤) أبو الفضل محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٣ ص١٣٥.

مقاييس المادية على القيم، ولقد أدركت ذلك كله المرأة سابقاً وهي تسمع القرآن يصنع منها صديقة طاهرة ومثلاً للمؤمنين كريماً، وهو مقامٌ حق للمرأة المسلمة أن تحمد الله ﷻ عليه.

٢ـ مشهد ابنة شعيب ؈

وردت قصة ابنة شعيب في حكاية القرآن الكريم لفرار موسى ؈ من فرعون وجنوده، فقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾[1].

وفي القصة كما يرويها القرآن الكريم دلالاتٍ عظيمة تحمل معانٍ جليلة نذكرها على النحو الآتي:

- تحمل القصة إيحاءاتٍ تربوية عديدة، فابنة شعيب ؈ نالت قسطاً وافراً من التربية الصالحة والتأديب الرفيع، فهي كما شهد لها القرآن الكريم ذات حياء وعفة وطهر سامٍ؛ يقول تعالى: ﴿ فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ﴾[2].

ويصف سيد قطب -من خلال تفسيره للآية السابقة- ذلك الأدب الرفيع التي تمتعت به تلك البنت وتلك الشخصية القوية التي بنيت على الإيمان، فيقول مبتدأً بوصف مشيتها: "مشية الفتاة الطاهرة الفاضلة العفيفة النظيفة حين تلقى الرجال في غير ما تبذل ولا تبرج ولا

---

(١) سورة القصص، الآية: ٢٣.

(٢) سورة القصص، الآية: ٢٥.

تبجح ولا إغواء. جاءته لتنهي إليه دعوة في أقصر لفظ وأخصره وأدله، يحكيه القرآن بقوله: ﴿إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾، فمع الحياء الإبانة والدقة والوضوح؛ لا التلجلج والتعثر والربكة.

وذلك كله من إيحاء الفطرة النظيفة السليمة المستقيمة، فالفتاة القويمة تستحي بفطرتها عند لقاء الرجال والحديث معهم، ولكنها لثقتها بطهارتها واستقامتها لا تضطرب الاضطراب الذي يطمع ويغري ويهيج؛ إنما تتحدث في وضوح بالقدر المطلوب، ولا تزيد"[1].

- كذلك تبدو في المشهد صفات الرجل الصالح التي تهفو إليها الفتاة المؤمنة، قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[2].

و"القوة والأمانة حين تجتمعان في رجل لا شك تهفو إليه طبيعة الفتاة السليمة التي لم تفسد ولم تلوث ولم تنحرف عن فطرة الله"[3]، والتي هيأت بالتربية الصالحة النظيفة[4].

---

(١) قطب، **في ظلال القرآن**، ج ٥ ص ٢٦٨٨. في المقابل سيطلع القارىء على المستوى الذي يريد الحداثيون أن تبلغه المرأة المسلمة من تفسخٍ وتحللٍ قيمي، وما فتاوى جمال البنا بتحليل العلاقات المحرمة قبل الزواج إلا شكلاً من أشكال هذه المحاولات الفاسدة.

(٢) سورة القصص، الآية ٢٦.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥ ص٢٦٨٧.

(٤) يسعى الإعلام اليوم لرسم صفات جديدة للرجل تعتمد القيم الاقتصادية، والقيم الشكلية، وترتكز على صفاتٍ مادية بحتة للرجل الذي تطمح له الفتاة، وهي صفاتٌ يُقصد منها برمجة عقل المرأة بما يتفق مع قيم العولمة الغربية.

- كما يسجل القرآن في هذا المشهد صورة من الذكاء المتقد والبصيرة الواعية في فتاة صغيرة السن مما "ينبىء عن تهيئتها لكثيرٍ من المنح، فقد تحدث عنها القرآن بما يسجل لها قوة الفراسة وحسن الحيلة وبعد النظر، وذلك في وصفه لابنة شعيب، ذلك أنَّ الأمانة من الصفات الباطنة التي لا بد في إدراكها من عشرة طويلة وتجارب متعددة، ولا يكفي في إدراكها اجتماع واحد ولا نظرة واحدة إلا إذا كان الإنسان قد أوتي من الفراسة ما أوتيت ابنة شعيب"[1].

والذي يعنينا من هذا الوصف أنَّ القرآن الكريم في مشاهد متعددة يقدم صورة جديدة لهذه الابنة التي كانت في معتقد الجاهلية تعافها النفوس وتبغض مجيئها، وهي صورة توحي بأنَّ لها في الحياة أثراً جليلاً، ورأياً سديداً، ووعياً مرشداً، وهي بعد كل ذلك صورة لما يُحسن الآباءُ فعله، فإن سقوها بماء الحياء والصلاح نبتت نبتاً مباركاً وكانت لوالديها خير معين وأحنّ موئلاً.

- كذلك بين القرآن الكريم في قصة ابنة شعيب عليه السلام "أن للمرأة الحق الكامل في العمل المشروع؛ إذا هي إرادته وذلك على الرغم من أنها أُعفيت من أعباء الكسب"[2]؛ لكن القرآن وهو يتحدث عن عمل المرأة يرسم صورة نسمع فيها صوت الأنوثة المستقيمة السليمة: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُ﴾[3]، فهي وأختها تعانيان من رعي الغنم، ومن مزاحمة الرجال على الماء،

(١) شلتوت، **المرأة والقرآن**، ص١٧-١٨.

(٢) محمد عبد العليم مرسي، **الإسلام ومكانة المرأة**، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٧م)، ص٢٣٣.

(٣) سورة القصص، الآية: ٢٦.

ومن الاحتكاك الذي لا بد منه للمرأة التي تزاول أعمال الرجال، والمرأة العفيفة الروح، النظيفة القلب، السليمة الفطرة، لا تستريح لمزاحمة الرجال، ولا للتبذل الناشئ من هذه المزاحمة"[1]، وهي صورة مغايرة لما يطالب به أدعياء التحرر والتيار الحداثي من إقحام المرأة في كل معترك الحياة دون مبررات أو مسوغات، وإخراجها من بيتها دون ضرورة.

ب- المرأة زوجة

وردت المرأة في القرآن الكريم في سياق الحديث عنها باعتبارها زوجة، وقد تناول القرآن هذا الجانب من حيثيات متعددة هي:

١- وصف العلاقة الزوجية

أبدع القرآن الكريم في وصف العلاقة التي يجب أن تقوم على أساسها الحياة بين الزوجين فقال ﷻ: ﴿ **وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾[2].

ففي هذه الآية الكريمة يتضح "المنهج السماوي الذي رسمه الله للحياة الزوجية؛ كي تقام على أساسٍ متين من الحب والصفاء والإخلاص، ولقد وضع هذا المنهج لها من الضمانات ما تسلك به سبيلها في الحياة آمنة مطمئنة، وهيأ لها من دواعي النجاح ما تكون به قادرة على إزالة العقبات ودرء الخلافات التي تعكر صفوها، ووصف لها العلاج الناجع الذي

---

(١) قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥ ص٢٦٨٧.

(٢) سورة الروم، الآية: ٢١.

يقضي على الأمراض التي تصيبها"[1]؛ لذا فإنَّ الله ﷻ "خلق كلاً من الجنسين على نحو يجعله موافقاً للآخر، ملبياً لحاجته الفطرية: نفسية وعقلية وجسدية، بحيث يجد عنده الراحة والطمأنينة والاستقرار؛ ويجدان في اجتماعهما السكن والاكتفاء، والمودة والرحمة، لأنَّ تركيبهما النفسي والعصبي والعضوي ملحوظٌ فيه تلبية رغائب كل منهما في الآخر، وائتلافهما وامتزاجهما في النهاية لإنشاء حياة جديدة"[2].

فهي إذاً علاقة وضعت فيها المودة والرحمة؛ لأجل غاية السكن والاستقرار وبناء لَبِناتٍ جديدة للحياة والبشرية، وجعلها قائمة على معنى ﴿ **هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ** ﴾[3]، "واللباس ساتر وواق، وكذلك هذه الصلة بين الزوجين تستر كلاًّ منهما وتقيه"[4].

٢ـ وصف عقد الزوجية

وصف ﷻ عقد الزوجية بأنه ميثاقٌ غليظ؛ كما جاء في قوله سبحانه: ﴿ **وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا** ﴾[5]، والميثاق هنا هو: "إفْضَاءُ الأزواج بعضهم إلى بعض، ووصفه

---

(١) مجاهد محمد هريدي، **العلاقات الإنسانية في القرآن**، (الرياض: دار الرشيد، ط٢، ١٩٨١م)، ص١٣١.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥ ص٢٧٦٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٤) قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص١٧٤.

(٥) سورة النساء، الآيتان: ٢٠-٢١.

بالغلظة لعظمة ما يحدث بين الزوجين من الاتحاد والألفة والامتزاج"(1). وجعله كذلك حتى "لا يستهين بحرمته قلب مؤمن"(2).

وهذا "الميثاق الذي أخذته النساء من الرجال لا بد أن يكون مناسباً لمعنى الفداء، فالمرأة التي تقدم على الزوجية وترضى بأن تترك جميع أنصارها وأحبائها؛ لأجل زوجها تفعل ذلك، وهي واثقة بأنَّ صلتها بزوجها ستكون أقوى من كل صلة وعيشتها معه أهنأ من كل عيشة"(3).

٣ـ حقوق وواجبات العلاقة الزوجية

أثبت القرآن الكريم للمرأة زوجة حقوقاً على المستويين المادي والمعنوي، وجاء ذلك في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ١٩ وَإِنۡ أَرَدتُّمُ ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـًٔاۚ أَتَأۡخُذُونَهُۥ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا ﴾(4).

---

(١) أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م)، ج٦ ص٢٧٠.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ج ١ ص٦٠٧.

(٣) الخراساني، **الإسلام وتحرير المرأة**، ص٥٠.

(٤) سورة النساء، الآيتان: ١٩-٢٠.

تحدد هذه الآيات المباركة للرجل المؤمن حدود العلاقة الإنسانية الإسلامية التي تربطه بالمرأة في الجانب المادي في إطار الرابطة الزوجية، وشدد على أن لا يكون ضعف المرأة أساساً لحرمانها من حقها ومسوغاً لاضطهادها، خلافاً لما فرضه الله له.

وكذلك قال سبحانه: ﴿ **وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا** ﴾[1]، فمنع الزوج من أن يأخذ من زوجته شيئا مما أعطاها أو آل إليها من أي طريق آخر إلا برضاها.

وقال عز من قائل: ﴿ **وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[2]. فجعل بذلك الحقوق متبادلة وجعل "القاعدة الشرعية في المنزل التزام كل من الزوجين بإرشاد الشرع في كل ما هو منصوص عليه، والتشاور والتراضي في غير المنصوص عليه، ومنع الضرر والضرار بينهما، وعدم تكليف أحدهما ما ليس في وسعه، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿ **فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ** ﴾[3]، وهي في الوالدات المطلقات فالثابتات في الزوجية أولى منهن بالتراضي والتشاور فيما فيه المصلحة للولد"[4]؛ بل إنَّ بعض العلماء قال بـ"الصفحُ من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء

---

(١) سورة النساء، الآية: ٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٤) محمد رشيد رضا، **حقوق النساء في الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م)، ص٣٢. عبد المتعال الجبري، **المرأة في التصور الإسلامي**، (مصر: مكتبة وهبة، ط١٠، ١٩٩٤م)، ص٤٤.

كل الواجب لها عليه"[1].

٤ـ المرأة زوجة في الرؤية القرآنية

قدَّم القرآن الكريم صورة المرأة زوجة في أبهى مشهد وأعظم نموذج، فقد جعلها مثلاً للذين آمنوا يُحتذى، ورمزاً إلى نهاية الدهر يُقتدى، وبلغ بها أن نادى عزائم المؤمنين من الرجال والنساء من خلالها، فقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

واختيار القرآن الكريم للمرأة زوجة لهذا المثال المضروب فيه من المعاني شيئاً كثيراً حيث يقول سيد قطب: "دعاء امرأة فرعون وموقفها مَثَلٌ للاستعلاء على عَرَض الحياة الدنيا في أزهى صوره، فقد كانت امرأة فرعون أعظم ملوك الأرض يومئذ في قصر فرعون أمتع مكان تجد فيه امرأة ما تشتهي، ولكنها استعلت على هذا بالإيمان. ولم تعرض عن هذا العرض فحسب، بل اعتبرته شراً ودنساً وبلاء تستعيذ بالله منه، وتتفلت من عقابيله، وتطلب النجاة منه! وهي امرأة واحدة في مملكة عريضة قوية. وهذا فضل آخر عظيم. فالمرأة أشد شعوراً وحساسية بوطأة المجتمع وتصوراته، ولكن هذه المرأة وحدها في وسط ضغط المجتمع، وضغط القصر، وضغط الملك، وضغط الحاشية، والمقام الملوكي. في وسط هذا كله رفعت رأسها إلى السماء وحدها في خضم هذا الكفر الطاغي!.

---

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، ج٤ ص٥٣٥.

(٢) سورة التحريم، الآية: ١١.

فهي نموذج عالٍ في التجرد لله من كل هذه المؤثرات وكـل هـذه الأواصر، وكـل هـذه المعوقات، وكل هذه الهواتف. ومن ثم استحقت هـذه الإشـارة في كتـاب الله الخالـد. الـذي تتردد كلماته في جنبات الكون وهي تتنزل من الملأ الأعلى"[1].

والحقيقة أنَّ مشهد المرأة الذي ارتسم في خيال البشرية واسـتقر في وجـدانها هـو مـشهد الضعف والعجز وقلة الحيلة؛ إلا أنَّ القرآن يقلبه لِيُحيله إلى مشهدٍ تعجز الرجال عن بلوغه، وتضعف عنه النفوس، ولا يرقى إليه إلا الكُمَّل من أولي العزم، وهو المعنى الذي يريد القرآن الكريم للبشرية أن تعيه أنَّ في المرأة من معاني القوة والبأس، ومن أدوات القـدرة والعـزم مـا يغير وجه التاريخ لو أنهم يحسنون فهم هذا النموذج العظيم.

فالمرأة في الصورة القرآنية بكل مـا منحهـا الله ﷻ، وجبلهـا عليـه مـن العاطفـة والرقـة والخوف الفطري، تتحول إلى جبلٍ راسخ وقوةٍ جبارة في مواجهـة أطغـى شخـصية عرفتهـا الحياة، فهل لنا أن نفقه مراد الله ﷻ من كلماته وآياته.

جـ المرأة أماً

تحدث القرآن الكريم عن الأم، وبيّن جليل مقامها وعظيم مكانتها، ونبه على برها والإحسان إليها، وفي الأسطر التالية عرضٌ لموقع الأم في الرؤية القرآنية.

١ـ مكانة الأم

حض القرآن الكريم على رعاية الأم وشدد على برها والإحسان إليها من خلال بيان ما

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج٦ ص٣٦٢٢.

تتكبده من معاناة وما تقدمه من تضحيات في سبيل قيام حياة الأبناء[1]، فقال تعالى ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾[2].

والقرآن يصف الأمومةَ وبناءها وعملها في الحياة وصفاً تجيش له القلوب وتتفاعل معه المشاعر، فكما يقول قطب: "إن تركيب الألفاظ وجرسها يكاد يجسم العناء والجهد والضنى والكلال في قوله: ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ﴾، فلكأنها آهة مُجْهَدٍ مكروب ينوء بعبءٍ ويتنفس بجهد، ويلهث بالأنفاس! إنها صورة الحمل وبخاصة في أواخر أيامه، وصورة الوضع وطلقه وآلامه! ثم الوضع، وهو عملية شاقة، ممزقة، ولكن آلامها الهائلة كلها لا تقف في وجه الفطرة ولا تنسي الأم حلاوة الثمرة. ثمرة التلبية للفطرة، ومنح الحياة نبتة جديدة تعيش، وتمتد بينما هي تذوي وتموت! ثم الرضاع والرعاية؛ حيث تعطي الأم عصارة لحمها وعظمها في اللبن، وعصارة قلبها وأعصابها في الرعاية. وهي مع هذا وذلك فرحة سعيدة رحيمة ودودة، لا تمل أبداً ولا تكره تعب هذا الوليد، وأكبر ما تتطلع إليه من جزاء أن تراه يسلم وينمو"[3].

هذه الأعباء التي تتكبدها الأم لأجل استمرار الحياة وامتدادها، لا تتوقف على المتاعب الجسدية بل تتعداها إلى بذل كل مشاعر الحب والرحمة، "فمشاعر الود التي تقدمها

(١) يقول ابن عاشور: "ولقد تكررت الوصاية ببر الوالدين في القرآن في مواطن عديدة، وحرض عليها النبي ﷺ في مواطن عديدة، فكان البر بالوالدين أجلى مظهراً في هذه الأمة منه في غيرها، وكان من بركات أهلها بحيث لم يبلغ بر الوالدين مبلغاً في أمة مبلغه في المسلمين". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٦ ص٢٩.

(٢) سورة الأحقاف، الآية: ١٥.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، ج٦ ص٣٢٦٢.

الأم للأسرة تعد غذاءً معنوياً وروحياً هاماً لا يمكن للزوج أو الأسرة الاستغناء عنهم، فالأمن المادي والنفسي ضمانة النمو الصحيح، والأطفال يلتقطون كل شيء ويتأثرون بالصور التي تقع أمامهم مما ينعكس عليهم في المستقبل، كما أن تأصيل العادات الكريمة بحاجة إلى المتابعة والدقة والملاحظة المستمرة"[1].

وهذه العاطفة الجياشة التي لا حدود ولا منطق لها، وهذه التهيئة الربانية للمرأة جسداً وعقلاً وروحاً أرادها الله ﷻ لحكمة عالية[2]، فـ"الإرادة الإلهية جعلت الرجل رجلاً والمرأة امرأة، وأودعت كل منهما خصائصه المميزة لتنوط بكل منهما وظائف معينة لا لحسابه الخاص ولا لحساب جنسٍ بذاته، ولكن لحساب هذه الحياة الإنسانية التي تستوفي خصائصها وتحقق

---

(١) محمد السيد الزعبلاوي، **الأمومة في القرآن والسنة**، الرياض: دار ابن حزم، ط٦، ١٩٩٨م)، ١٦٢. انظر: أحمد الحصين، **المرأة المسلمة أمام التحديات**، (القصيم: دار البخاري للنشر، ط٥، ١٩٨٦م)، ١٥-٤٠.

(٢) ذكر القرآن عاطفة الأمومة في أكثر من مورد وسياق، ومن هذه السياقات قصة أم موسى حيث قال تعالى ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۞ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ ۞ فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة القصص، الآيات: ١١-١٣]. وإن القرآن الكريم يصور عاطفة الأمومة، ويعبر عنها تعبيراً يوحي بالتعاطف معها وضرورة فهمها والإحساس بها إذ "يصور لنا فؤاد الأم المسكينة صورة حية: ﴿فارغاً﴾، لا عقل فيه ولا وعي ولا قدرة على نظر أو تصريف! ﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾ وتذيع أمرها في الناس، وتهتف كالمجنونة: أنا أضعته. أنا أضعت طفلي. أنا ألقيت به في اليم إتباعا لهاتف غريب لولا أن شددنا على قلبها وثبتناها، وأمسكنا بها من الهيام والشرود. لتكون من المؤمنين بوعد الله، الصابرين على ابتلائه، السائرين على هداه". قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥ ص٢٦٨٠.

غايتها عن طريق هذا التنوع بين الجنسين والتنوع في الخصائص والوظائف ، ومنها ينشأ تنوع التكاليف وتنوع الأنصبة وتنوع المراكز لصالح تلك الشركة الكبرى المسماة بالحياة"(1).

وإنَّ مهمة الأمومة تتسع وتتعاظم كلما كبر الصغار، وهي مهمة تستغرق حياة الأم كلها، وتتطلب تكويناً خاصاً، وأحاسيس وقدرات تختلف كلياً عن قدرات الرجل وطبيعته، ومن هنا فإن دعوى المساواة بين الرجل والمرأة في وظائف الحياة تعد من لغو الحديث وهراء الكلام، والسؤال هو "كيف يمكن تنفيذ المساواة ولو أرادتها كل نساء الأرض، وعقدت من اجلها المؤتمرات، وأصدرت القرارات، هل في وسع هذه المؤتمرات أن تبدل طبائع الأشياء فتجعل الرجل يشارك المرأة في الحمل والولادة والإرضاع، وهل يمكن أن تكون هناك وظيفة بيولوجية من غير تكييفٍ نفسي وجسدي خاص، وهل اختصاص أحد الجنسين بالحمل

---

(1) أحمد فائز، **دستور الأسرة في ظلال القرآن**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م، ط٢) ص٣٣. تشير الكثير من الدراسات العلمية اليوم إلى وظيفة هذه العواطف التي اختص الله بها المرأة، وقيمة وأهمية هذا التمايز الذي فطر الله عليه الناس في بناء الحياة واستمرارها، فقد بينت إحدى الدراسات الباحثة عن طبيعة ميول المرأة والرجل أن الإناث حصلن على أعلى المتوسطات في كل من القيم الاجتماعية والجمالية والدينية، على حين اتضح أن الذكور يتفوقن في القيم الاقتصادية والنظرية والسياسية، كما اظهر الذكور اهتماماً متميزاً بالمخاطرة وبالمهن التي تتطلب جهداً بدنياً خارج المنزل، وبالأدوات والآلات وبالعلوم وبالظواهر الطبيعية، والمخترعات، ومن ناحية وجد أن النساء استرعى اهتمامهن المسائل المنزلية والأعمال التي يدخل فيها التذوق الجمالي، وفضلن أعمالاً تتصل بالصغار، كما أظهر الذكور تفوقاً بالثقة بالذات، وتعبيراً عن عدم الخوف، وخشونة في السلوك العام، والعواطف واللغة، أما النساء فقد أظهرن تميزاً في المشاركة الوجدانية، والحساسية الجمالية والانفعالية. انظر: حسين أحمد عبد الرحمن التهامي، **المدخل إلى دراسة السلوك الإنساني**، (القاهرة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط١)، ص٢٦٨.

والولادة والرضاعة لا يستتبعه أن تكون مشاعر هذا الجنس وعواطفه مهيأة بطريقة خاصة لاستقبال هذا الحدث الضخم، والتمشي مع مطالبه الدائمة[1].

إنَّ الأُمومة هي جهد متواصل، ودقة متناهية في الأداء والملاحظة، وعواطف جياشة، وهي التكيف العصبي والنفسي والفكري الذي يقابل التكيف الجسدي للحمل والرضاعة"[2].

ومن أجل ذلك "فقد وزع القرآن العمل بين الجنسين؛ لأجل تحديد إطار العمل في الحياة الاجتماعية، ولم يتم هذا التوزيع بدافع من التمييز بين الجنسين؛ بل هو مراعاة لميزاتهما الجنسية، ويَسّر المناخ اللازم لأجل أن يستخدم كل منهما مواهبه الطبيعية على الوجه الأكمل دون أن يحدث ذلك خللا في الأسرة والمجتمع"[3].

---

(١) لقد أنشأت القدرة الإلهية من أجل تحقيق هدفها وحفظ النوع الإنساني جهازاً عظيماً لإدامة النسل ينتج دائماً في معمله جنس الذكر وجنس الأنثى، و من أجل أن يتعاون الجنسين على إنجاز هذا العمل أراد الله ﷻ وحدتهما واتحادهما، وفطرهما على استبدال الأنانية وحب الذات بالخدمة والتعاون والتسامح والإيثار، ودفعهما إلى أن يسعيا إلى الحياة المشتركة، وذلك من أجل أن يحقق الخطة كاملة في الواقع ويوثق عرى العلاقة بينهما جسماً وروحاً، إن قانون الخلقة تجعل المرأة والرجل متعلقين ببعضهما البعض، لكن هذا التعلق ليس من نوع التعلق بالأشياء فالتعلق بالأشياء ناتج عن الأنانية بل من أجل سعادة ورفاه الزوجين. آية الله مرتضى المطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، (إيران: منظمة الإعلام الإسلامي، ط٣، ١٩٨٧م)، ص١٥٤.

(٢) سميرة جميل مسكي، **مكانة المرأة في الأسرة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٢٨.

(٣) وحيد الدين خان، **المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية**، ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي، (مصر: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٦٢. يرى الحداثيون أنَّ الإشارة المستمرة إلى وظائف الأمومة هي نوعٌ من القهر المستمر للمرأة والتهميش الدائم لها، وأنَّ المرأة لن يكون لها دور إلا "حين تستعيد وحدتها المفقودة مع

وعليه فإنَّ "المرأة هي أمٌ قبل كل شيء، وهي المدرسة الأولى للطفل فالبيت هو المدرسة الأولى ودورها في ذلك أهم من الرجل فعليها يتوقف غرس الأخلاق الفاضلة والعقيدة الراسخة وإنماء القوى العقلية والأطفال يلزمونها أكثر مما يلزمون آباءهم"(1).

٢ـ الأم في الرؤية القرآنية

أبدع القرآن في تصوير مقام الأم، وفي وصف جهادها ومعاناتها في مسيرة بناء الأسرة،

الرجل فإنها تستعيد عقلها المسلوب منها بسبب قهر الرجال في ظل الحضارة الأبوية، وعندئذ تتوقف عن أن تكون موضوعاً للإنجاب أو للإنسال، وتكون صانعة للتاريخ، ومتحكمة في مصيرها". أبو زيد، **كتاب المرأة**، ص٣٣. كما يقول التيار الحداثي إن "هذا الاستناد إلى القرآن في تأكيد الفروق النوعية وفي تحقيق مشروعية عدم المساواة يمهد الطريق إلى الحديث عن الأنثى وعن الجنس اللطيف الذي تتحدد مهمته في تخفيف العناء عن الجنس الخشن وتهيئة المناخ البيتي والأسري، وهو تقسيمٌ يعتمد على ثنائية الداخل والخارج، حيث ينحصر وجود المرأة فقط داخل حدود جدران البيت لرعاية الأسرة والأمومة بينما يكون الرجل الخارج مجال فاعلية الجل وميدان ممارسة نشاطه، إن الدلالة المطروحة لمقولة الخطاب الديني ان المرأة نصف المجتمع هي أن المرأة نصف الرجل، بما أن وظيفتها الأساسية هي خلق الجو الملائم له نفسياً في الداخل ليستطيع ممارسة نشاطه في الخارج". أبو زيد، **كتاب المرأة**، ص٧٢. ثم يعلل التيار الحداثي هذا التفسير لوظيفة المرأة الرئيسية بقوله "لعل حرص الخطاب الديني على حبس المرأة داخل أسوار البيت ينطلق من همٍ أعمق هو سترها داخل سجن الحجاب بوصفها عورة، والدليل على ذلك الخطاب انه يضطر أحياناً للتراجع فيضع عمل المرأة داخل دائرة الضرورات تبيح المحظورات مع اشتراط الحجاب ومنع الاختلاط". أبو زيد، **كتاب المرأة**، ص٧٦. ولا شك أنَّ ما سبق يؤكد النزعة الحداثية في تدمير ومحو الوظيفة الكونية الأولى للمرأة، والتي تلعب المرأة من خلالها دوراً رئيسيا في الإصلاح والتغيير.

(١) المركز الدولي للدراسات والبحوث السكانية، **مقررات مؤتمر الأمومة في الإسلام**، (١٩٧٩م)، ص١١٦.

وقدم صورة تضج بالأحاسيس الموحية لعالم الأمومة، وأحسن في استجاشة الوجدان الإنساني وتوجيهه لبر الأم وتقديرها، إلا أن القرآن على عادته يمتاز بخصوصيته في رسم اللوحة الإنسانية، وإبراز عناصر الروعة والعظمة، بما يحث البشرية إلى حيث المرتقى السامق، والدرجات العلى في سلم القيم الإنسانية.

فالقرآن الكريم في تناوله لقضية الأم؛ يبدع في رسم أرقى مستوى تبلغه الأم، وأعلى منزلة تصلها الأم، وهو الأمر الذي يريده القرآن من فعل الأمومة في صناعة الحياة، فالقرآن يقدم لنا أماً تحمل وتلد وتنجب لكن لغاية عليا وهدفٍ جليل ألا وهو أن يكون هذا النبت نبتاً لله، وغرساً يثمر الخير والصلاح، ففي قصة امرأة آل عمران تبدو الأم التي ارتفعت إلى مستوى كريم ألا وهو أن تنذر وليدها لله ﷻ؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ۖ وَإِنِّى سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ﴾[1].

فالقصة هنا "تكشف لنا عن قلب امرأة عمران أم مريم، وما يعمره من إيمان، ومن توجه إلى ربها بأعز ما تملك، وهو الجنين الذي تحمله في بطنها. خالصاً لربها، محرراً من كل قيد ومن كل شرك ومن كل حق لأحد غير الله سبحانه.

والتعبير عن الخلوص المطلق بأنه تحرر تعبير موح، فما يتحرر حقاً إلا من يخلص لله كله،

---

(١) سورة آل عمران، الآيات: ٣٥-٣٧.

ويفر إلى الله بجملته وينجو من العبودية لكل أحد ولكل شيء ولكل قيمة، فلا تكون عبوديته إلا لله وحده"[1].

وهذا النموذج الرفيع هو ما يريده القرآن من الأم أن تبلغه وتتمناه ولا تهفو لغيره، ألا وهو إخراج الفعل الطبيعي إلى فعل ذو غاية سامية، وهدف عظيم، وهو الأمر الذي تحقق في تاريخ الأمة و حياة السلف الصالح؛ حيث كانت الأم مدرسة الخير، ومحضن صناعة القادة والرجال، وحملة لواء هذا الدين الكريم.

د- المرأة رحم وقرابة

ذكرت المرأة في القرآن الكريم على أنَّها رحمٌ وقربة تجب العناية بها، وتجب تقوى الله في حقوقها، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[2].

والتعبير القرآني يرمي إلى تذكير الناس بالأرحام ولو "تذكَّرَ الناسُ هذه الحقيقة، لتضاءلت في حسهم كل الفروق الطارئة، التي نشأت في حياتهم متأخرة، ففرقت بين أبناء النفس الواحدة، ومزقت وشائج الرحم الواحدة، وكلها ملابسات طارئة ما كان يجوز أن تطغى على مودة الرحم وحقها في الرعاية، وصلة النفس وحقها في المودة، وصلة الربوبية وحقها في التقوى.

---

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج١ ص٣٩٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ١.

كما توحي الآية بأنَّ قاعدة الحياة البشرية هي الأسرة، فقد شاء الله ﷻ أن تبدأ هذه النبتة في الأرض بأسرة واحدة. فخلق ابتداء نفساً واحدة، وخلق منها زوجها، فكانت أسرة من زوجين ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1]، ولو شاء الله لخلق -في أول النشأة- رجالاً كثيراً ونساء وزوجهم فكانوا أسراً شتى من أول الطريق. لا رحم بينها من مبدأ الأمر، ولكنه شاء لأمر يعلمه ولحكمة يقصدها، أن يضاعف الوشائج. فيبدأ بها من وشيجة الربوبية ثم يثني بوشيجة الرحم، فتقوم الأسرة الأولى من ذكر وأنثى، ومن هذه الأسرة الأولى يبث رجالاً كثيراً ونساء، كلهم يرجعون ابتداء إلى وشيجة الربوبية، ثم يرجعون بعدها إلى وشيجة الأسرة. التي يقوم عليها نظام المجتمع الإنساني"[2].

ثم شرع ﷻ لهذه الرحم ما يحفظها من كل ما يهدم بنيانها أو يوهن عُراها أو يسيء لها، فحرم الزواج من العمة أو الخالة أو الأخت رعاية لأواصر المحبة وروابط الود بين الأرحام، وأمر برعاية الأرحام وتفقدهم ودوام صلتهم حتى لا تنقطع الوشائج أو تذبل العلاقات، وأوصى بالأمهات والجدات ومن تفرع منهنَّ حتى يظل الترابط الأسري، وإن امتدت فروع الأشجار وتشعبت الأغصان، وذلك كله من عناية القرآن بالمرأة بنتاً وزوجةً وأماً ثم خالة وعمة وجدة، وهو ما لا تقدر عليه تشريعات الأرض جميعها وقوانينها، لذا جاء النداء بتقوى الله في رعاية الأرحام؛ لأنَّه أمرٌ يستلزم مستوى رفيعاً من خشية الله في كل هذه الحلقات الضعيفة في المجتمع، والتي لا تبلغ حقوقها إلا إذا بلغت الأمة حالة

---

(١) سورة النساء، الآية: ١.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٧٤.

التقوى التي ناداهم بها المولى[1].

وهكذا تبدو صورة المرأة في الرؤية القرآنية ذاتاً إنسانية مكتملة الحقوق والأهلية، وذاتاً مؤمنة لها في العمل الصالح البناء أوفر النصيب، وأنثى أُقر لها من الشرائع والأحكام ما يتناسب مع دورها الذي فطرها المولى عليه لعمارة الحياة وحفظ البشرية، فرسالة المرأة المسلمة في القرآن الكريم بينة المعالم، وسعيها على الصعيد الإنساني والاجتماعي يصب في مصلحة واحدة مشتركة لا تنافر بينها ولا تضارب ألا وهي تحقيق مراد الله ﷻ من خلافة الإنسان في الأرض.

---

(١) إن إعلان الأمم المتحدة من القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة إعلان فيه الكثير من الجوانب المضيئة، من مثل التأكيد على التدابير التشريعية لمنع التجار بالمرأة والاستعباد والاستغلال والفرص المتكافئة في التعليم والعمل والتعلم لكنه يبقى إعلاناً دون الديانات الالهية التي تلغي أساس التمييز ضد المرأة حيث تكون المرأة إنساناً كما الرجل إنساناً يتساويان في أصل الخلقة والتكوين وينتهيان إلى نهاية واحدة وبين البدء والنهاية مسار تكاملي يتنافسان فيه على البر والتقوى والعمل الصالح لخدمة الإنسانية. انظر: إحسان الأمين، **المرأة أزمة الهوية وتحديات المستقبل**، (لبنان: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٠١.

المبحث الثاني
منهج جمال البنا في تفسير القرآن

يتناول هذا المبحث منهجية جمال البنا في تفسيره للقرآن الكريم عامة، وهي مقدمة لا بد منها لفهم الأسس التي اعتمدها في شرح وفهم قضايا القرآن الكريم، مما يمهد الطريق أمام القارىء لاستجلاء منهجيته في تفسير آيات المرأة، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً- تعريف المنهج

أ- في اللغة:

أصل المنهج في اللغة من النهج وهو الطريق الواضح[1]؛ قال ابن فارس -رحمه الله-: "النون والهاء والجيم أصلانِ متباينان:

الأوَّل: النَّهْج، الطّريق. ونَهَج لي الأمْرَ: أوضَحَه. وهو مُستقيم المِنْهاج، والمَنْهج: الطَّريق أيضاً، والجمع المناهج.

والآخر: الانقطاع؛ يقال أتانَا فلانٌ يَنْهَج، إذا أتى مبهوراً منْقَطِع النَّفس. وضربت فلاناً حتى أُنْهِج، أي سقط"[2].

وجاء في المعجم الوسيط: "(المنهاج) الطريق الواضح، وفي التنزيل العزيز: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[3]، والخُطة المرسومة (محدثة)، ومنه منهاج الدراسة ومنهاج

---

(١) انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص ٨٢٥.

(٢) ابن فارس؛ **معجم مقاييس اللغة**، ج٥ ص٣٦١.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

التعليم ونحوهما، وجمعه مناهج"[1].

ب- في الاصطلاح:

مصطلح "المنهج" مصطلحٌ حديث النشأة، وقد أُختلف في تعريفه حسب اصطلاحات أصحاب الفنون، فقد عرفه عبد الرحمن البدوي بأنَّه: "فَنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة؛ إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"[2].

وعليه فإنَّ عبد الرحمن بدوي يرى أن أفضل تعريف للمنهج أنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3].

وفي مجال التفسير عُرِّف المنهج بأنه: "الخطة العلمية الموضوعية المحددة التي التزم بها المفسر في تفسيره"[4].

ومنهم من عرّفه بقوله: "المنهج التفسيري: هو المسلك الذي يتبعه المفسر في بيان المعاني واستنباطها من الألفاظ وربط بعضها ببعض وذكر ما ورد فيها من آثار وإبراز ما تحمله من دلالات وأحكام ومعطيات دينية وأدبية وغيرها تبعاً لاتجاه المفسر الفكري

---

(١) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص٩٥٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط٣، ١٩٧٧م)، ص٤.

(٣) بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ص٥.

(٤) صلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، (دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٨م)، ص١٦ و١٧.

والمنهجي ووفق ثقافته وشخصيته"[1].

بناءً على ذلك فالمنهج هو الخطة الموضوعية التي يعالج بها المفسر قضايا التفسير المختلفة مع إبراز رأيه وتحديد موقفه حيال هذه القضايا بكل ما يمكن من الوضوح[2].

ثانياً- تعريف التفسير

حتى نتصور مفهوم التفسير بشكل جلي لا بد أن نقف على تعريفه عند أهل اللغة، وعند علماء التفسير وعلوم القرآن.

أ- التفسير في اللغة:

كلمة التفسير في اللغة مأخوذة من مادة (فسر) التي هي جماع معاني الكشف والبيان والإيضاح؛ قال ابن فارس -رحمه الله-: "الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه"[3].

وجاء في لسان العرب قال: "الفسر: البيان"، ثم قال: "الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"[4].

---

(١) محمد بكر إسماعيل، **ابن جرير الطبري ومنهجه في التفسير**، (القاهرة: دار المنار، ط١، ١٩٩١م)، ص٣٠.

(٢) علي محمد الزبيري، **ابن جزي ومنهجه في التفسير**، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٨٧م)، ج١ ص٣٣٨. وانظر: ناصر صبره الكسواني، **التفسير واتجاهاته عند الشيعة الإمامية**، (عمان: دار الفاروق، ط١، ٢٠١١م)، ص ١٦٠-١٦٢.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٤ ص٥٠٤.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٥ ص٥٥. وانظر: الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٣٨١. والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج٢ ص١٨٩.

وفي القاموس المحيط: "الفسر: الإبانة وكشف المغطى كالتفسير، والفعل كضَرَب ونَصَر.."[1].

والمطلع على معجمات اللغة لا يلاحظ فرقاً في استعمال المادة بين الكشف المعنوي والكشف الحسي، فالمادة مستعملة في الأمرين.

ولم تأتِ كلمة التفسير في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[2]؛ قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "التفسير: البيان والكشف عن المعنى...، والمراد هنا كشف الحجة والدليل"[3].

ب- التفسير اصطلاحاً:

أما التفسير اصطلاحاً فقد عُرِّف بأنَّه: "علمٌ يُفهَم فيه كتاب الله المنَزَّل على نبيه ﷺ ببيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"[4].

أو هو "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[5].

---

(١) الفيروزابادي، **القاموس المحيط**، ج٢ ص١٠٨.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٠، ص٢٢.

(٤) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢ ص ١٠٤-١٠٥.

(٥) محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (بيروت: دار الفكر)، ج٢، ص٦، وانظر أحمد حسن فرحات، **في علوم القرآن عرض ونقد وتحقيق**، (عمَّان: دار عمار، ط١، ٢٠٠١م) ص٢٠٠-٢٠٣.

ثالثاً- منهج البنا في التفسير

أ- مقدمات البنا ومنطلقاته المنهجية

ضمَّن جمال البنا كتبه العديد من قضايا علوم القرآن والتفسير، ومن خلال هذه القضايا أبان عن الأسس المنهجية التي اعتمدها في تفسير الآيات القرآنية الكريمة؛ كما أنه كشف فيها عن الكثير من المنطلقات الفكرية التي جعلها بمثابة المقدمات التمهيدية بين يدي تفسير الآيات القرآنية الكريمة، وتعد هذه المقدمات إضاءاتٍ مهمة تُجلي لنا الكثير من الأفكار التي يؤمن بها جمال البنا فيما يتصل بعالم القرآن وعلومه(1).

وفي النقاط التالية بيانٌ لأهم المنطلقات التي اعتمدها والتي هي على النحو التالي:

المنطلق الأول- القول بأثر العوامل التاريخية في تشكيل المفاهيم القرآنية

المنطلق الثاني- الدعوة إلى التخلص من كتب التفسير

المنطلق الثالث- الدعوة إلى تجاوز علوم القرآن

المنطلق الرابع- رفض المنهج اللغوي في التفسير

المنطلق الأول- القول بأثر العوامل التاريخية في تشكيل المفاهيم القرآنية

ينطلق جمال البنا في تفسيره لآيات كتاب الله ﷻ من مجموعة من المنطلقات والمقرارت

والكسواني، التفسير واتجاهاته عند الشيعة الإمامية، ١٢٨-١٢٩.

(١) لدى جمال البنا مشكلة بينة في صياغته اللغوية وتعابيره -رغم اعتقاده بتفوقه في البيان-، ولذلك فإن الباحثة اضطرت مراراً لتعديل بعض العبارات نحوياً، أو تنسيقها ليصح الكلام لغةً وإنشاء، فالكثير من عبارات البنا ركيكة الصياغة، أو مليئة بالعامية التي لا تليق في مجال الكتابة الأكاديمية.

المسبقة في ذهنه، وأول هذه المنطلقات القول بأنَّ العديد من العوامل التاريخية قد أثرت سلباً على استمرار مضامين ومفاهيم القرآن الكريم، وأن هذه العوامل -والتي يسميها قوى التحول التاريخية- قد أسهمت في تحوير الكثير من مراد الله ﷻ في كتابه، وصرفه عن غالب مضامينه.

ويرى أنَّ هناك عوامل تاريخية مهمة أثرت على تفسير القرآن الكريم، وهي:

العامل الأول- دخول أفواج من الناس في الإسلام بتراثهم الفكري:

يعتقد جمال البنا أن اتساع رقعة الفتح الإسلامي، ومن ثم دخول أفواج ممن "حملوا عن آبائهم وأجدادهم تراث حضارات فارسية أو رومية أو هندية غريبة عن الإسلام"[1]، تسبب في ضياع رسالة القرآن، ذلك أنَّ ما ورثه هؤلاء الوافدين من الفكر ظلّ "يسرى في دمهم، وهذه الوراثة تؤثر في طريقة فهم الأشياء وتكييفها، وما كان الموالى يستطيعون التحرر من هذا الموروث الفكري، خاصة وأن الأجيال الأولى لم تقطع علاقتها بجذورها فاحتفظت بلغاتها الأصلية، ولا بد أن هذه اللغات نقلت إلى عالم الفكر الإسلامي مضامين عديدة جديدة عليه كان أثرها الأعظم هو في صف الحفاظ"[2].

لهذا "كان من الطبيعي أن تُستبعد المضامين القرآنية ويحل محلها مضامين من أثار الحضارات السابقة التي تقوم على الحفاظ ومقتضيات الملك، ولم يعدم الذين ذهبوا هذا

---

(١) جمال البنا، **تثوير القرآن**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط١،)، ص٣٠-٣١.

(٢) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣١.

المذهب آيات من القرآن يمكن أن يُحمِّلوها بما ذهبوا إليه"[1].

العامل الثاني- ضعف عربية من دخلوا في الإسلام من غير العرب:

يرى البنا أنَّ ضعف عربية الأفواج الوافدة على الإسلام تسبب في عدم "تفهم القرآن أو إدراك إيجازه ومجازه، واستعارته وإشارته"[2]، وأنَّ هؤلاء الوافدين رَكَنوا إلى عجزهم في العربية بسبب عدم حرصهم "على الجمع بين العلم والعمل وإنما كان في معظمهم فضول للتعرف على ما جاء في القرآن ومدى اتفاق أو افتراق ذلك عما كانوا يعتقدونه"[3].

وهذا الفضول المعرفي لنقاط الاتفاق أو الافتراق عما يحملون من إرث معرفي أدى بهم إلى الاعتكاف على "تأويل وتحليل آيات القرآن كل من زاويته الخاصة مستعينين في ذلك بما كان في الكتب القديمة وبوجه خاص التوراة وما كان بين يدي أهل الكتاب من أقاصيص وروايات طافحة بالتفاصيل، فنقلوا عن علماء اليهود أو من ظنوهم علماء بالتوراة وربما لم يكونوا من العلماء بل من النقلة المحرفين الذين يحرفون ويزيدون أو من عوامهم الذين يسمعون وينقلون ويزيدون"[4].

مناقشة أقواله:

لا بد للباحثة بعد هذا العرض من وقفة مع المنطلق الأول، وذلك للرد والإيضاح، حيث

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣١.

(٢) جمال البنا، **نحو فقه جديد**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، ج١ ص١٠٢.

(٣) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٢.

(٤) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٢ بتصرف.

يمكن ذلك من خلال النقاط التالية:

١ - ينطلق جمال البنا في تقييمه لعلم التفسير من القول بأنَّ هذا العلم هو نتاج الثقافات الفارسية والهندية[1]، وأنَّ المفاهيم القرآنية الآن هي مفاهيم مشوشة ومحرّفة ومختلطة بآثار الحضارات السابقة[2]، ولعل هذا الموقف يبدو بوضوحٍ تام في تناوله لقضايا المرأة؛ إذ يعد الحجاب إرثاً تاريخياً من الحضارات القديمة وليس حكماً شرعياً إسلامياً، أو موضوعاً قرآنياً عالجه التنزيل وأصّل له وحدد معالمه؛ بل هو لوثة من لوثات الفكر التي أصابت فهمنا للقرآن بأثر من تلك الأفواج الداخلة للإسلام.

والبنا بهذا التقول على القرآن ينسى أو يتناسى أنَّ فهم القرآن وتأويل معانيه واستنباط أحكامه لم يكن متروكاً لعامة الناس والجهلاء منهم، ولم يكن حظه من علماء الإسلام الإهمال

---

(١) لا بد من التنبيه على أن التراث الفكري والأدبي للحضارات السابقة لم ينتقل إلى المسلمين إلا مع بداية القرن الثالث الهجري في عصر المأمون (١٩٨هـ-٢١٨هـ)، وهو العصر الذهبي للترجمة، حيث نشطت حركة الترجمة في شتى الفنون العلمية والفلسفية والأدبية، وما قبل ذلك كانت مجموعة من الأعمال الفردية، وفي هذه الفترة تم نقل الكثير من علوم الرياضيات عن الهند والطب والفلسفة عن اليونان والأدب عن الفرس. انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٨١م)، ص٧٥. وهنا نشير إلى أن ادعاء البنا بأنَّ علم التفسير علمٌ تأثر بالثقافات السابقة ليس له دليل، فالذي تم نقله من العلوم السابقة هو العلوم الطبيعية أو الفلسفية، وقد حدث ذلك في فترةٍ متأخرة بعد أن استقر علم التفسير على أيدي أجلاء الصحابة ﷺ، والتابعين من بعدهم ﷺ، وبعد أن استقرت مفاهيم القرآن واتضحت معانيه، والقول بتسلل الفكر اليوناني أو الروماني للتفسير ينقصه البرهان العلمي والدليل التاريخي الثابت.

(٢) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣١.

وتركه ليتقول فيه من يشاء دون أثرة من علمٍ أو سلطان[1].

فتفسير القرآن وبيان مراد الله فيه كان عملاً للراسخين في العلم من أجيال الصحابة ﷺ[2]، ثم ورَّث الصحابة هذا العمل لتلاميذهم من التابعين، ثم حمله في جيل تابعي التابعين عدد كبير من أعلام المفسرين[3]، كيحيى بن

---

(١) اشترط العلماء شروطاً كثيرة لمن أراد أن يدلي بدلوه في كتاب الله تبارك وتعالى، وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني عن الشروط الواجب توافرها في المفسر حتى يقبل تفسيره للقرآن الكريم: ".. فجملة العلوم التي هي كالآلة للمفسر، ولا تتم صناعة إلاّ بها، هي هذه العشرة: علم اللغة، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسير، والحديث، وأُصول الفقه، وعلم الأحكام، وعلم الكلام، وعلم الموهبة. فمن تكاملت فيه هذه العشرة واستعملها خرج عن كونه مفسراً للقرآن برأيه". أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، **مقدمة جامع التفاسير**، تحقيق: أحمد حسن فرحات. (الكويت: دار الدعوة، ط١، ١٩٨٤م)، ص٩٦. وهذه الشروط تؤكد أن علم التفسير لم يكن كلأً مباحاً لمن شاء، بل هو علم تصدى له العلماء المحققون من كبار الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من الأئمة الكبار، ولم يكن مجموع أقوال الجهلة العوام كما يدعي البنا.

(٢) قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرأوننا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. أخرجه الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١ ص٨٠. و هذا الخبر هو أقدم نص تاريخي عرفنا به الطريقة التي كان يتعلم بها المسلمون الأوائل، ومدى حرصهم على إتقان العلم وفهم التفسير. فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة: محمود فهمي حجازي، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ)، ج١ ص٥٥-٦٠.

(٣) ذكر الدكتور مساعد الطيار أنه تتبع من شارك في التفسير بعد جيل أتباع التابعين فأحصاهم قرابة سبعين علماً وغالبهم ليس له اجتهادٌ بارزٌ في التفسير، وإن وجدت لهم أقوال فغالبها في الفقه والأحكام، مما يعني أنهم اعتمدوا في نقولهم وتفاسيرهم على تفاسير الصحابة والتابعين ﷺ. انظر: مساعد الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**،

سلام[1]، وعبد الملك بن جريج[2]، وهذه الطبقات الثلاث هي التي اعتمد النقل عنها أوائل من دون علم التفسير كابن أبي حاتم الرازي[3]، وابن جرير الطبري[4]

(الرياض: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢١هـ)، ص٥٩. وهذا التتبع يؤكد أن الذين ساهموا في علم التفسير في القرن الثاني والثالث الهجري كانت مصادرهم هي تفسير الصحابة والتابعين وليس الفكر اليوناني كما يزعم البنا.

(١) يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي: مفسر، فقيه، عالم بالحديث واللغة، أدرك نحو عشرين من "التابعين" وروى عنهم. ولد بالكوفة، وانتقل مع أبيه إلى البصرة، فنشأ بها ونسب إليها. ورحل إلى مصر، ومنها إلى إفريقية فاستوطنها. وحجَّ في آخر عمره، فتوفي في عودته من الحج بمصر سنة ٢٠٠هـ. من كتبه "تفسير القرآن"، وله "اختيارات في الفقه"، و"الجامع" ذكره ابن الجزري، وقال: كان ثقة ثبتاً ذا علم بالكتاب والسنة ومعرفة باللغة، والعربية. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٨ ص١٤٨.

(٢) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو الوليد وأبو خالد: فقيه الحرم المكي. كان إمام أهل الحجاز في عصره. وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة. رومي الأصل، من موالي قريش. مكي المولد والوفاة.توفي سنة١٥٠هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص١٦٠.

(٣) هو عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم ابن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، أبو محمد: حافظ للحديث، له تصانيف، منها الجرح والتعديل، والتفسير عدة مجلدات، وغيرهما، توفي سنة ٣٢٧ هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص٣٢٤.

(٤) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، الإمام العلم المجتهد، عالم العصر، أبو جعفر الطبري، المؤرخ المفسر. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. له أخبار الرسل والملوك يعرف بتاريخ الطبري، وجامع البيان في تفسير القرآن يعرف بتفسير الطبري، واختلاف الفقهاء وغير ذلك. وهو من ثقات المؤرخين، وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً. توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٢هـ)، ج١٤ ص٢٦٧ وما

وغيرهما[1].

ثم إنه لم يتصدَ لهذا العلم طوال التاريخ إلا مَن كان له باعٌ في العربية والبلاغة وأصول الفقه ونحوه، وهذا الذي يسجله التاريخ عن كل من سَطر سَطراً في سفر التفسير وعلوم القرآن، فمن أين لجمال البنا القول بأنَّ من دخلوا في الإسلام متأخرين فقط هم من تكلَّم في تفسير القرآن، وشكَّل مفاهيمه ومعانيه؟[2].

٣- إنَّ وقوع هؤلاء العلماء في خطأ في بعض الأقوال أو النقول مما تقتضيه طبيعة الأعمال البشرية والجهود العلمية التي قلما تسلم من أخطاء وزلَّات، وهذه الأخطاء والزلات البشرية لا تعني أنَّ هذه الجهود في مجملها كانت محاولات عقيمة وفاسدة؛ بل هي جهود يحق للأمة أن تعتز بها وتفاخر لا أن تنظر لها نظرة ازدراء وتهاون.

٤- يدَّعي جمال البنا أنَّ الموالي والجموع الوافدة قد أثرت سلباً على رسالة القرآن بما حملت من ثقافات سابقة فاسدة[3]، وينسى أنَّ الإسلام قد صهر هؤلاء جميعاً في بوتقته فكان

بعدها، والزركلي، **الأعلام**، ج٦ ص٦٩.

(١) الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص٥٨.

(٢) اجتهد الصحابة ﷺ في فهم كتاب الله ﷻ مستعينين على ذلك بما أوتوه من معرفة اللغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب، ومعرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب، وقوة الفهم وسعة الإدراك، وقد اشتهر منهم عدد كبير في علم التفسير، وغالب هؤلاء الصحابة توزعوا فيما بعد في مشارق الأرض ومغاربها ينقلون ما وعوه من العلم عن رسول الله ﷺ، فنشأت المجالس العلمية في غالب البلاد المفتوحة والتي كان أساتذتها الصحابة وتلاميذها التابعون. انظر: محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، (مصر: دار الكتب الحديثة، ط٢، ١٩٧٦م)، ج١ ص٥٨-٩٨.

(٣) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣٠-٣١.

منهم من تشرب ثقافة الإسلام ومفاهيم القرآن حتى كان منهم كبار العلماء في كل مجالات الثقافة الإسلامية والعلوم الكونية. ولئن نشأ في الإسلام جيل لا ينتسب إلى أصولٍ عربية، فإنَّ قوة الإسلام وعظمة القرآن وعلو سلطانه صهر هؤلاء جميعاً في عالمه، وصاغ منهم خلقاً جديداً، وأعاد تشكيلهم ديناً ولغةً وفكراً وسلوكاً[1].

٥- إنَّ البنا يلغي بجرة قلم كل الجهود اللغوية الجبارة التي سُطِّرَت بها الصحف في باب بيان معاني القرآن، وإيضاح ما غرب من مفرداته وما غمض من كلماته، وتحقيق ذلك كله في كتب قضى أصحابها سحابة أعمارهم خدمةً للقرآن الكريم ولغته[2].

---

(١) الموالي تعبير يطلق على الحليف والتابع والعبد المعتق، وللموالي وضع خاص في الإسلام إذ جاءت الشريعة بكل ما يكفل حريتهم من أسباب العتق والإكرام، ولما اتسع الفتح الإسلامي وزادت نسبة الموالي عمل الخلفاء الراشدون والأمويين والعباسيين على اختلاطهم بالمسلمين، ولقد سجل التاريخ مآثر هائلة في باب رفع مكانة الموالي وتجنيدهم لصالح الإسلام، فالتاريخ يذكر أن هؤلاء الموالي دخلوا في دين الله أفواجاً، وتشربوا الإسلام والعربية، وكانوا من بعد أعمدته المتينة، حتى قال ابن خلدون "من الغريب أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم". انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، (بيروت: دار الفكر)، ص٤٠١. ولقد نبغ في كل علم من العلوم من الموالي ما لا يحصى ففي علم التفسير برز سعيد بن جبير وطاووس بن كيسان والحسن البصري، وفي علم العربية برز سيبويه والكسائي والأخفش، وكذا في الحديث شعبة بن الحجاج وسفيان بن عيينة وغيرهم وهؤلاء جميعاً من الموالي الذين صبغهم الإسلام بصبغته، ومن أحسن من الله صبغة!. انظر: عماد علي حسين، **الموالي ودورهم في الدعوة إلى الله**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م)، ص١٧٥-٢٥٠. إن هؤلاء الموالي هم الذين نشأوا في اللسان العربي، وتتلمذوا على أيدي علماء الإسلام ثم فاقوا أقرانهم علماً وعملاً، وليس كم يدعي البنا أنهم حملوا جهلهم بالعربية فافتاتوا على دين الله ﷻ به.

(٢) تنوعت كتب التفسير اللغوي بين المعاجم، وكتب معاني القرآن، وغريبه ،وبيان مشكله، وكتب التفسير

فالقرآن الكريم أحيط برعاية مبكرة من جهابذة اللغة العربية حتى جعل إتقانها شرطاً رئيسياً لفهم القرآن الكريم[1]، ولعل سؤالات نافع بن الأزرق[2] للصحابي

المقتصرة على الإحاطة بالتفسير اللغوي للآية، ومن تلك المصنفات على سبيل المثال كتاب معاني القرآن للفراء والأخفش، وغريب القرآن لابن قتيبة، والمفردات للراغب، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ومجاز القرآن لأبي عبيدة وغيرها مما لا يطوله الحصر. انظر للتوسع: الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص٥٠ فما بعد.

(١) كان الإمام مالك يقول: "لا أوتى برجل يفسر كلام الله وهو لا يعرف لغة العرب إلا جعلته نكالاً". وقال ابن فارس: "إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة بسبب، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ من كل كلمة غريبة ونظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بداً". أحمد بن زكريا بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: أحمد صقر، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م)، ص٥٠. وقال الشاطبي: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة". أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح)، ج٢، ص٦٥. وقال أيضاً: "ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداته ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله". الشاطبي، **الموافقات**، ج٢ ص٥٦.

(٢) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، أبو راشد: رأس الأزارقة من الخوارج، وإليه نسبتهم. كان أمير قومه وفقيههم. من أهل البصرة. صحب في أول أمره عبد الله بن عباس. كان جباراً فتاكاً، قاتله المهلب بن أبي صفرة ولقي الأهوال في حربه وقتل يوم (دولاب) على مقربة من الأهواز سنة ٦٥هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧ ص٣٥٢.

الجليل ابن عباس -رضي الله عنهما-[1] تشهد بتلك العناية الشديدة باللغة العربية باعتبارها وسيلة مهمة في فهم مراد الله ﷻ من آياته[2]، ثم إنَّ المصنفات اللغوية حول القرآن أكثر من أن تحصى، وكلها كانت في فترة متقدمة من عمر الإسلام، فالفراهيدي[3] والكسائي[4] والفراء[5] الأخفش الأوسط[1] وأبو عبيد[2] من أوائل من

---

(١) طبع مع كتاب **الإعجاز البياني للقرآن** لبنت الشاطئ عدة طبعات عن دار المعارف بمصر كانت الطبعة الأولى سنة ١٩٧١م.

(٢) انظر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية**، (مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٤م)، ص٢٨٧-٦٠٣.

(٣) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن: من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفا بها. وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد ومات في البصرة، وعاش فقيراً صابراً. كان شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغمورا في الناس لايعرف. له كتاب العين في اللغة ومعاني الحروف وكتاب (العروض) وغيرها. قيل: لم يسم أحد بأحمد بعد رسول الله ﷺ قبل والد الخليل، توفي سنة ١٧٠هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٢ ص٣١٤.

(٤) أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي مولاهم، الملقب بالكسائي، إمام في اللغة والنحو والقراءة، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة، ولد ١١٩ هـ. وله مؤلفات كثيرة، توفي سنة١٨٩م. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص٢٨٣.

(٥) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، أبو زكريا، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لو لا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه، فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلى الكوفة فأقام أربعين يوماً في أهله يوزع عليهم ما جمعه ويبرهم. وتوفي في طريق مكة. وكان مع تقدمه في اللغة فقيها متكلماً، عالماً بأيام العرب وأخبارها، عارفا بالنجوم والطب. من كتبه المقصور والممدود

صنفوا الكتب اللغوية في بيان معاني القرآن الكريم، ثم تبعهم ابن قتيبة[3]، ومن ثم أبو حيان الأندلسي[4] وتلميذه السمين الحلبي[5] وغيرهم كثير، فلم يكن الأمر كما يصف جمال البنا هملاً حتى جاء ناشئة لا يفقهون اللسان العربي فتقولوا في القرآن ما شاءوا.

ومعاني القرآن، والمذكر والمؤنث. واشتهر بالفراء، ولم يعمل في صناعة الفراء، فقيل: لأنه كان يفري الكلام. توفي سنة ٢٠٧ هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٨ ص١٤٥-١٤٦.

(١) سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، أبو الحسن، المعروف بالأخفش الاوسط: نحوي، عالم باللغة والأدب، من أهل بلخ. سكن البصرة، وأخذ العربية عن سيبوية. وصنف كتباً، منها تفسير معاني القرآن وشرح أبيات المعاني والاشتقاق وغيرهما، وزاد في العروض بحر (الخبب)، توفي سنة ٢١٥ هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص١٠١-١٠٢.

(٢) معمَّر بن المثنى التيمي بالولاء البصري، أبو عبيد النحوي: من أئمة العلم بالادب واللغة. مولده ووفاته في البصرة. استقدمه هارون الرشيد إلى بغداد سنة ١٨٨هـ، وقرأ عليه أشياء من كتبه. قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. وكان من حفاظ الحديث. له نحو ٢٠٠ مؤلفاً، منها مجاز القرآن، وتسمية أزواج النبي ﷺ وأولاده، توفي سنة ٢٠٩هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧ ص٢٧٢.

(٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. ولد ببغداد وسكن الكوفة. ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها. وتوفي ببغداد سنة ٢٧٦ هـ. من كتبه تأويل مختلف الحديث وأدب الكاتب وكتاب المعاني، و مشكل القرآن وغيرها. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص١٣٧.

(٤) أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الغرناطي الأندلسي، النحوي المفسر المحدث، أخذ العربية في غرناطة ثم رحل إلى مصر سنة ٦٧٩هـ، وقد تتلمذ عليه في مصر خلق كثير، منهم تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين السبكي، توفي ٧٤٥هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٧ ص١٥٢.

(٥) أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد بن مسعود، ويُلقب بشهاب الدين أو الشهاب الحلبي المعروف بالنحوي أو السمين الحلبي وهذا هو أشهر ألقابه، مفسر، عالم بالعربية، والقراءات، شافعي، من أهل حلب،

٤- يدَّعي جمال البنا أنَّ علماءنا لم يقدموا في تفسير آيات القرآن شيئاً إلا روايات واهية من كتب التوراة وأساطير الأمم السابقة (الإسرائيليات[1])[2]، وهي دعوى ينقصها التحقيق العلمي المجرد من الهوى، ذلك أنَّه يُوجد في بعض كتب التفسير روايات إسرائيلية؛ لكنها ليست هي مادة التفسير ووسيلة بيان آيات القرآن كما يدعي البنا[3]، علماً بأنَّ الكثير من العلماء قد بين خطرها ونبه على الموقف منها[4].

استقر واشتهر في القاهرة، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج١ ص٢٧٤.

(١) الإسرائيليات: هي الروايات المنقولة عن مصادر أهل الكتاب، وكان أول من نشرها بين المسلمين مسلمة أهل الكتاب. انظر: محمد محمد أبو شهبة، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، (القاهرة: مكتبة السنة، ط٤، ١٤٠٨هـ)، ص١٢.

(٢) انظر: البنا، **تثوير القرآن**، ص٣٨-٣٩.

(٣) قدمت الدكتورة آمال ربيع دراسة استقرائية لكتب التفسير في تناولها للإسرائيليات فوجدت: أن غالب التفاسير اللغوية والبيانية أعرضت عن الروايات الإسرائيلية، أو ندرت فيها النقول عن أهل الكتاب، ومن ذلك تفسير أنوار التنزيل للبيضاوي وغالب الشروح التي كانت عليه، وتفسير الكشاف للزمخشري، وتفسير ابن عطية، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان، وتفسير الخطيب الشربيني، وتفسير أبي السعود، وتفسير الآلوسي، وهي في مجموعها أمهات التفاسير، كما أن التفاسير المعاصرة مثل تفسير المنار وتفسير المراغي وغيرهما رفضوا إيراد هذه المرويات في تفاسيرهم واتخذوا منها موقفا شديداً، فمن أين لجمال البنا القول أن هذه الإسرائيليات هي مادة العلم في كتب التفسير كلها؟!. انظر: آمال محمد ربيع، **الإسرائيليات في تفسير الطبري**، (القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٠-٣٥.

(٤) عالج ابن تيمية هذا الموقف في مقدمته في أصول التفسير مبيناً القيمة الحقيقية لهذه الروايات فقال: "لكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد"، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق: فواز أحمد، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٤م)، ص٩٠. وقد انتهج ابن كثير منهج

المنطلق الثاني- الدعوة إلى التخلص من كتب التفسير

المنطلق الثاني الذي ينطلق منه جمال البنا في تعامله مع القرآن الكريم فهماً وتفسيراً هو النزعة العدمية تجاه التراث العلمي الشرعي للأمة من كتب التفسير؛ إذ يؤمن بضرورة التخلص من هذا التراث الضخم من كتب التفسير ومصنفاته، معللاً هذا الموقف العدائي منها بأمرين:

الأمر الأول- أن مصنفات التفسير بلا استثناء هي السبب المباشر في ضياع رسالة القرآن. وذلك أنه يرى أنَّ رسالة القرآن تتلخص في تحقيق الثورة[1]، ويحدد مفهوم الثورة بـ

شيخه ابن تيمية في التعامل مع الإسرائيليات؛ حيث قال في مقدمة تفسيره: "ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله مما لا يخالف كتاب الله وسنة نبيه، وهو القسم الذي لا يُصدق ولا يُكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا أو تسمية لمبهم مما لا فائدة في تعيينه فنذكره على سبيل التحلي لا على سبيل الاحتياج إليه، وإنما الاعتماد والاستناد على كتاب الله وسنة نبيه". انظر: عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي سلامة، (السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م)، ج١ ص٩. أما ابن حجر العسقلاني فيحدد الغاية من الإذن بالتحديث عن بني إسرائيل بقوله: "كأن النهي وقع قبل استقرار الأحكام والقواعد الدينية خشية الفتنة، فلما زال المحذور وقع الإذن لما في سماع أخبارهم من الاعتبار". أما الإمام مالك فيبين المراد بهذا الجواز بقوله: "المراد جواز التحديث عنهم بما كان من أمر حسن أما ما علم كذبه فلا". انظر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ج٦ ص٤٩٨.

(١) انظر: البنا، **تثوير القرآن**، ص١٤-٢٧. يقدم جمال البنا مقاربة بين أثر رسالة القرآن وأثر الدعوات الأخرى، ويرى أنَّ شعب فرنسا عندما تعرف بعد هذا التاريخ بألف عام على شعارات الحرية، والمساواة التي نادى بها عدد من المفكرين ثار وأسقط الملكية ودمر الباستيل وأقام الجمهورية. جمال البنا، **تثوير القرآن**، ص٩-١٣. وهذه المقاربة لا تخلو من تأثر واضح بالتاريخ الغربي، والفكر الغربي عموماً.

"حركة تقوم على نظرية وتستهدف التغيير وتطبقها الجماهير"[1]، وهـذه الرسـالة التـي حملهـا القرآن لم تُفَعَّل في أرض الواقع "بتأثير قوىً عديدة أحدثت عملية تحول تدريجية انتهت بنقلة نوعية جردت القرآن الكريم من مضامينه الثوريـة، وذلـك عـبر جهـود المفـسرين والفقهـاء والمحدثين الذين مارسوا هذه العملية، وأحلوا محلها مضامين تدعم الحفاظ"[2].

ومـصطلح الحُفَّـاظ يقـصد بـه جمـال البنـا الأجيـال التـي ولـدت في أزمـان الملـك العضوض[3]؛ أي بعد أن "انقرض جيل القتال والرفض، وظهر جيل نـشأ في العهـد ورضـع لبانه، وتأثر به ولم ير شيئاً إداً، وظن أنَّ القرآن قد حقق ثورته بالفعل ولـيس بعـد الثـورة إلا الحفَّاظ"[4]، أي الحفاظ على الملك القائم والواقع المغلوط.

أما الأمر الثاني- يدَّعي جمال البنـا أنَّ الانحـراف في فهـم القـرآن تـسبب بـه علـماء التفسير، وذلك من خلال اعتنائهم باللغة والأخبار ونصرة المذاهب، "فـاللغويون أرادوا أن يصلوا إلى أسرار الإعجاز اللغوي في القرآن، والمذهبيون حاولوا إثبات مذاهبهم في جوانـب

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٥.

(٢) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣٦. يهاجم جمـال البنـا علـماء التفـسير ويـصفهم بالجهـل والإسـاءة إلى القـرآن الكريم، وبالمقابل يقول عن مفكري الحداثة "ولو كـان لـدى المفكـرين المحـدَثين أمثـال التـوسي، وفوكيـه، وبارت، من مفكري ما بعد الحداثة الذين يفككون الكلمة ويتقصون أبعادعا وأعماقها علم بالقرآن لوجـدوا فيه الكنز الذي لا ينضب". فمفكري الحداثة في نظر البنا هم المؤهلـون لفهـم الـنص القـرآني ولـيس علـماء التفسير، وأدوات الحداثيين التفكيكية هي المرشحة لتناول النص القرآني بالـشرح والتفـسير وليـست أدوات علماء التفسير. انظر: البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٦٠.

(٣) يقصد البنا بهذا التعبير زمن الخلافة الأموية والعباسية. انظر: البنا، **تثوير القرآن**، ص٢٩.

(٤) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣٠.

من العقيدة بمختلف الآيات مستغلين مرونة التعبيرات وما يمكن أن يحمله تركيب الجملة القرآنية من معاني، وبوجه خاص الآيات المتشابهات، والإخباريون تتبعوا الوقائع التي ذكرت في القرآن من خلق آدم حتى قيام الساعة وما بين ذلك من أحداث، وقصص الأمم التي في القرآن، وفى مقدمتها بنى إسرائيل، وهؤلاء جميعاً في غمرة اهتماماتهم بتخصصاتهم وعملهم لإثبات وجهات نظرهم أهملوا الإشارة إلى روح القرآن "[1].

إن كلام البنا حول تاريخ علم التفسير فيه تبسيطٌ شديدٌ للتاريخ واختزالٌ للكثير من الحقائق التي يحفل بها تاريخ علم التفسير، وكله ادعاءاتٌ بلا سند علمي أو تاريخي، والرد على هذا الدعاوى جميعها يتمثل في عدة نقاط هي:

١ - إنَّ غالب الفتوحات الإسلامية قد تمت في عهد الخلفاء الراشدين ﷺ ولم تحدث في عهد بني أمية كما يرى جمال البنا؛ وهذا يعني أن جلّ صحابة رسول الله ﷺ كانوا موجودين، وكانوا هم القائمين على تربية الناس وتبليغهم رسالة القرآن وهدايته، فلم يبرز أحد في تلك الفترة إلا ممن تلقى الهدى على يد الصحابة ﷺ، ورضع لبان العلم على أيديهم، وتشرب مفاهيم القرآن من نبعهم، وأي معين بعد ذلك أصفى من ذاك المعين.

٢- إنَّ تاريخ علم التفسير يشهد أنَّ هذا العلم بدأ مبكراً في عهد النبوة والخلافة الراشدة وليس في زمن ملك بني أمية[2]، فأول مفسرٍ للقرآن الكريم كان النبي ﷺ، ومن بعده

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٤٩.

(٢) يؤكد الدكتور سزكين أن جميع الأخبار تثبت أنَّ المحاولات الأولى لتفسير القرآن ترجع إلى صدر الإسلام، وأنَّ الكثير من العلماء والأئمة فيما بعد استفادوا من تلك المحاولات في تفاسيرهم، فالشافعي والبخاري اعتمدوا في مصنفاتهم على مرويات مجاهد عن ابن عباس في التفسير والذي تلقى التفسير جميعه

تولى كبار الصحابة وعلمائهم ﷺ القيام بهذا الدور، وليس الجيل الذي نشأ متأخراً في زمن الفتوحات الإسلامية.

فقد اشتُهر الكثير من صحابة رسول الله ﷺ بالتفسير والتأصيل لقواعد هذا العلم وبيان أدواته[1]؛ بل إنَّ تفسير الصحابة ﷺ يعد أحد المصادر المهمة في فهم القرآن الكريم، كما أنَّ جميع المدارس التفسيرية التي نشأت في حواضر الإسلام فيما بعد كانت امتداداً لمجالس الصحابة العلمية في التفسير، فمدرسة العراق مثلاً أسسها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، وعنه أخذ الكثير من أهل العراق علمهم، ويرى بعض العلماء أنه هو أول من وضع بذور الرأي وطرق الاستدلال التي اشتهر بها أهل العراق[2].

ومع أنَّ أول مدوَّنٍ في التفسير كان في القرن الثاني الهجري؛ حيثُ ظهرت أول

عن ابن عباس ﷺ وأحمد بن حنبل يكرر الطرق عن مجاهد أكثر من غيره. فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج١ ص٥٥-٦٠. مما يعني أن معاني القرآن تلقتها الأمة عن الجيل الأول الذي فهم كلمات الله تبارك وتعالى. ويقول ابن تيمية في هذا المعنى: "والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة وإن كانوا يتكلمون في بعض ذلك بالاستدلال والاستنباط". ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص٣٤.

(١) اشتهر بالتفسير من الصحابة الخلفاء الأربعة وابن عباس وابن مسعود أبي بن كعب وزيد بن ثابت، وبلغ علم ابن عباس ﷺ شيئا عظيما فقد روي أنه فسر سورة البقرة تفسيراً لو سمعه الروم والترك لأسلموا، وكان يقول عنه علي ﷺ: "ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد ﷺ"، وفي ذلك أبلغ الرد على من ادعى أن علم التفسير أُسِس على أيدي الأجيال التي دخلت متأخرة في الإسلام. انظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج١ ص٦٥-٦٩.

(٢) فرحات، **في علوم القرآن عرض ونقد وتحقيق**، ص٢٤٤.

المصنفات والمؤلفات[1] إلا أنَّ بواكير هذا العلم وأسس معارفه بدأت منذ عهد الصحابة ﷺ، وهم الذين زرعوا نبته فأينع من بعدهم وآتى أكله في كل المصنفات التي بزغت شموسها من بعد[2].

كما يشهد التاريخ أنَّ علماء التفسير جهدوا في إيضاح معاني القرآن الكريم وبيان مراد الله ﷻ على أسسٍ علمية متينة، وليس هناك حادثة واحدة تشير إلى أي نوع من أنواع التفريغ القسري لمضامين القرآن وتحويل رسالته عمّا أراد الله ﷻ.

٢- إنَّ رسالة القرآن كانت رسالة هداية وليست رسالة ثورية بالمفهوم اليساري، فالثورة على الأوضاع الجاهلية كانت وسيلة القرآن لنقل الناس إلى عالمٍ تحكمه هداية القرآن، وقوانين

---

(١) كان القرن الثاني ميداناً للتأليف في علم التفسير وظهور المصنفات ففيه ظهر تفسير السلمي المتوفى سنة ١١٧هـ، وتفسير مقاتل، وتفسير الصنعاني. انظر: فضل حسن عباس، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، (عمان: دار الفرقان، ط١، ١٩٩٧م)، ج٢، ص٢٤٧. وفي هذا القرن أيضاً ظهرت اتجاهات عديدة للتفسير كل يعكس ثقافة صاحبه، فظهر تفسير النحاة كالزجاج وأبي حيان وهؤلاء اهتموا بالخلافات النحوية؛ كما برز اللغويين كأبي عبيدة واهتموا بغريب القرآن والمشكلات اللغوية، كما عنى آخرون كأبي عبيدة معمر بن المثنى بمجازات القرآن، وكان هناك أيضاً الفقهاء الذين اهتموا ببيان آيات الأحكام، إلا أن هذا التعدد في المشارب والثقافات ظل في إطار التفسير بالمأثور مع نوع من التخصص حسب اهتمام كل مفسر. انظر: ربيع، **الإسرائيليات في تفسير الطبري**، ص٢٠.

(٢) بدأ التأليف والجمع في علم التفسير مبكراً وذلك في طبقة التابعين وأتباعهم، وممن ألف في ذلك سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وزيد بن أسلم وكل هؤلاء استقوا تفاسيرهم من طبقة الصحابة ثم تتابع التأليف في هذا العلم. انظر: عبد الله الجديع، **المقدمات الأساسية في علوم القرآن**، (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٢٠.

السماء، أما الثورة فلم تكن هي مضمون الرسالة الإلهية؛ بل الهداية إلى الحق وتقويم خطى البشرية هو الذي تنزل به الوحي الإلهي الكريم.

٣- القول بأنَّ التفاسير فيها المقبول والمردود قولٌ سبق به العلماء؛ بل يذهب ابن تيمية-كما نسب إليه الزرقاني[١]- إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول: "ثم إنَّ أكثر ما روي في التفسير المأثور حجاب على القرآن، وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً"[٢].

ويؤكد الزُرقاني[٣] هذا المعنى بالإشارة إلى أنَّ "كل بارعٍ في فنٍ من الفنون يقتصر غالباً في تفسيره على الفن الذي برع فيه، وكل داعيةٍ إلى فكرة يجتهد في تفسير الآيات بما يوافق فنه ويلائم مشربه ولو أدى ذلك إلى البعد عن المقصد الذي أنزل من أجله القرآن"[٤].

إلا أنَّ هذا النقد المنهجي من علمائنا والذي سبقوا به البنا بقرون لم يكن يعني إحراق

---

(١) ابن تيمِيَّة: هو تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. شيخ الإسلام في زمانه، فقيه أصولي ومفتي صاحب آثار كبرى في علوم الدين، ولد بحرَّان عام ٦٦١هـ، انتقل مع والده إلى دمشق في سن السابعة، نشأ في بيت علم وفقه ودين، فأبوه وأجداده وإخوته كانوا من العلماء، مات صبراً في دمشق سنة ٧٢٨هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٢٣ ص ٢٩١-٢٩٢. ومحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **معجم المحدثين**، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، (الطائف: مكتبة الصديق، ط١، ١٤٠٨هـ)، ٢٥-٢٧.

(٢) لم أجد هذا الكلام بنصه لا في مجموع الفتاوى لابن تيمية ولا في مقدمة في أصول التفسير.

(٣) الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج٢ ص٢٥.

(٤) الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج٢ ص٢٥.

التراث العلمي السابق وذره في مهب الريح؛ لأنه وإن حمل في طياته من خطأ الاجتهاد شيئاً فقد حمل من الصواب شيئاً كثيرا، وإن نقص في جانب فقد اكتملت له جوانب عديدة[1].

٤- إن المصنفات في علم التفسير على الرغم من النقد الموجه لها إلا أنها اشتملت على جهود علمية جبارة، وتحقيقات لغوية مميزة، وقضايا بلاغية أبانت عن الكثير من روعة الإعجاز القرآني، وجلّت للمسلمين الكثير من المعاني، وفصَلت بسيف البيان العديد مما التبس من شائك المسائل وما غمض من دقائق التراكيب، فهي تراثٌ حريٌ أن يُنقى من زلل الأقلام وعتامة الآراء الفاسدة، ثم يعمد إليه فيُحفظ خيره وصوابه وثمين مكنوناته، لا أن ينسف نسفاً، ثم يلقى في اليم كأنه عجل السامري الذي أضل وما هدى!.

المنطلق الثالث- الدعوة إلى تجاوز علوم القرآن

المنطلق الثالث من منطلقات البنا في تعامله مع القرآن الكريم أنه يرفض ما اصطلح

---

(١) يرفض البنا المدارس التفسيرية المعاصرة والجهود العلمية الحديثة معتبراً إياها امتداداً للمشكلة السابقة فيقول "إن زعيمين من أكبر زعماء الدعوة الإسلامية المعاصرة الشهيد سيد قطب والعلامة المودودي وضعا تفاسير لم تتجرد من الإسقاط على القرآن وتفسير معانيه من زاوية ما، فضلاً عن اتباعهما التفسير آية آية ". انظر: البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١١٤. ثم يثني بالحديث عن جيل الإصلاحيين من أمثال محمد عبده والمراغي والقاسمي وابن باديس ورشيد رضا، مثمناً هذه الجهود ومحاولاتها إعادة اكتشاف القرآن من بين «ركام» التفاسير، إلا أنه لا يعدها محاولات ناجحة أو مثمرة، مستثنياً المحاولات الحداثية التي قام بها محمد شحرور ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد، فهؤلاء فقط من يقف أمام محاولاتهم التفسيرية بالاحترام والنقد الموضوعي الهادىء المتزن مع تقديره الشديد لجهودهم العلمية المعاصرة وخاصة الجهد الذي قدمه محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة". انظر: البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٣٥-١٥٠.

العلماء على تسميته بـ"علوم القرآن"، ويعلل موقفه بأنَّ هذا العلم دخيلٌ[1] على العلوم الشرعية، فهو مكونٌ من علومٍ أفرزتها حاجةُ من يسميهم بـ"الأفواج الوافدة على الإسلام"، والذين لم تكن لهم معرفة بالعربية، وما زالوا يحملون معهم بقايا معتقداتهم القديمة، مما فتح الباب أمام ما أطلق عليه "علوم القرآن"[2].

كما يرى جمال البنا أنَّ التأسيس للعلوم الشرعية والتأصيل لقضايا علوم القرآن تسبب في تفريغ النصوص القرآنية وتقطيع أوصال الإسلام، فقد "وضعت قواعد وأسس كل المعارف الإسلامية من حديث، أو تفسير، أو فقه، أو عقيدة، ولم يخطر ببال أحدٍ من الذين اشتركوا في هذه العملية أنهم ابتعدوا عن قيم قرآنية وسوابق نبوية...، ففي علوم القرآن كان هناك الذين يفسرونه تفسيراً لغوياً، أو مذهبياً، أو بالآثار كما كان هناك مجموعة أخرى عنيت

---

(١) تعبير العلوم الدخيلة تعبيرٌ يستخدمه أهل التاريخ في حديثهم عن العلوم التي انتقلت إلى العرب بأثر من احتكاكهم بالحضارات الأخرى، وترجمتهم لعلوم لم تكن في دائرة المعرفة العربية سابقاً مثل علم الطب والصيدلة والكيمياء والهندسة والرياضيات، إذ لم يكن للعرب في جاهليتهم ما يصح أن يسمى علماً قبل الإسلام، وكان المسلمون شديدي الحرص على المعرفة والتماسها في مظانها، ومن هنا برزت تلك الحركة الواسعة في الاقتباس من كل مفيد لدى الآخرين ونقل العلوم النافعة وترجمتها. انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب**، ص٩١. ولا بد من التنويه بأن هذه العلوم كلها علومٌ تجريبيةٌ بحتة لا دخل لها بعلوم القرآن من قريبٍ أو بعيدٍ كما ادعى جمال البنا.

(٢) علوم القرآن الكريم بالمعنى الاصطلاحي يقصد بها المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم من حيث نزوله وترتيبه وجمعه وكتابته وإعجازه وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وغير ذلك. انظر: الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج١ ص٢٠.

بقضايا مثل النسخ أو أسباب النزول أو استخلاص الأحكام"[1].

وكلام البنا هذا حول أسباب نشأة علوم القرآن كلامٌ ليس فيه من الصحة التاريخية شيئاً، وتنقضه الحقائق التاريخية التي تثبت أنَّ هذا العلم ابتدأ مبكراً وارتبط في نشأته بالتفسير في أولى مراحله ارتباطاً وثيقاً، وليس كما يدَّعي أنَّه أُنتِج على أيدي المسلمين الجدد، وبرز كحاجة من حاجات الأفواج الوافدة على الإسلام[2].

ذلك أن علم التفسير في أصوله يتضمن جملةً من علوم القرآن لا يقوم التفسير إلا بها[3]، ومنها مثلاً: علم أسباب النزول ومعرفة الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ومعرفة المكي

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٣٤.

(٢) إن المصاحف التي أمر عثمان ﷺ بنسخها تمثل وثائق مدونة عن علم رسم المصحف والذي هو أحد علوم القرآن، كما يتفق المؤرخون على أن أبا الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ) هو أول من وضع شكل المصحف أو نقط الإعراب له، وإذا أخذنا بقول أبي البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ) من أن أول من وضع علم النحو هو علي بن أبي طالب ﷺ عددنا علي هو المدون الأول لعلم اللغة والذي منه يتفرع علم إعراب القرآن الكريم. انظر: حازم سعيد حيدر، **علوم القرآن بين البرهان والإتقان دراسة مقارنة**، (المدينة المنورة: دار الزمان، ط١، ١٤٢٠هـ)، ص٦٦. فبذور علوم القرآن نشأت في مرحلة مبكرة جداً من عمر التاريخ الإسلامي وليس كما يزعم البنا.

(٣) من المعلوم أن التدوين في التفسير ابتدأ كبابٍ من أبواب كتب الحديث، ولذا فإننا إذا تفحصنا الكتب الستة والمعاجم والمسانيد وجدناها تحوي جملة جيدة من أنواع علوم القرآن فنجد صحيحي البخاري (ت ٢٥٦هـ) ومسلم (ت ٢٦١هـ)، تضمنا كتابي التفسير وفضائل القرآن، وإذا نظرنا بتأمل إلى كتاب فضائل القرآن تبين لنا بجلاء أنها مباحث من **علوم** القرآن، وكذلك كتب السير والمغازي تضمنت في تضاعيفها طائفة صالحة من أسباب النزول والمكي والمدني وغيره. انظر: حيدر، **علوم القرآن بين البرهان والإتقان**، ص٦٦. مما يؤكد أن هذا العلم لم ينشأ كحاجة متأخرة.

والمدني في القرآن الكريم[1]، فمن المؤكد تاريخياً إنَّ علوم القرآن ارتبطت بالتفسير نشأةً وتأليفاً في جميع مراحله ومستوياته[2]، وهو الأمر الذي لا يمكن إغفاله أو تجاوزه، فبذور هذا العلم كانت مبثوثة في تصانيف العلماء الأوائل وفي تفاسير السلف مثل تفسير مجاهد بن جبر[3]، وتفسير عكرمة مولى ابن عباس[4]، وتفسير قتادة

---

(١) مضت القرون الثلاثة الأولى حتى بداية القرن الرابع الهجري وعلوم القرآن جزء لا يتجزأ من علم التفسير، فمثلاً نجد أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) قد ألف كتابا في التفسير سماه (المختزن في علوم القرآن) وجعله في خمسمائة مجلد، وهو كتاب في التفسير بلغ فيه إلى سورة الكهف، وكذلك نجد أبا بكر الأدفوي (ت ٣٨٨هـ) ألف كتابا أسماه (الاستغناء في علوم القرآن) وصنفه في اثنتي عشرة سنة، وللوهلة الأولى يظن أنهما من كتب علوم القرآن وإنما هما كتابان في التفسير بث فيهما المؤلفان علوم القرآن حسب المنهجية التي ارتأياها. انظر: حيدر، **علوم القرآن بين البرهان والإتقان**، ص٧٥.

(٢) امتلأت مقدمات التفاسير بالكثير من مباحث علوم القرآن، ومن ذلك مقدمة تفسير القرآن العزيز للصنعاني (ت ٢١١هـ)، ومقدمة تفسير الطبري ت(٣١٠هـ)، ومقدمة تفسير القرآن العظيم لأبي الليث السمرقندي (ت ٣٧٣هـ)، ومقدمة تفسير النكت والعيون للماوردي (ت٤٥٠هـ)، وغيرهم وهو الأمر الذي يشير إلى اتصال علم التفسير بعلوم القرآن اتصالا وثيقاً. انظر للتوسع: محمد صفاء حقي، **علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ٢٠٠١م)، ص٢٥٥-٤١٥.

(٣) أبو الحجاج المكي، مجاهد بن جبر الإمام، شيخ القراء والمفسرين، مولى السائب بن أبي السائب المخزومي، القارئ، تلا عليه جماعة منهم ابن كثير وأبو عمرو وابن محيصن، توفي سنة ١٠٤هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٤ ص٤٥٠-٤٥٧.

(٤) أبو عبد الله القرشي، مولاهم، المدني، البربري الأصل. العلامة، الحافظ، المفسر، قال: طلبت العلم أربعين سنة، وكنت أفتي بالباب، وابن عباس في الدار. كان كثير الأسفار. قيل لسعيد بن جبير: تعلم أحداً أعلم منك؟ قال: نعم، عكرمة. توفي سنة ١٠٥. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٥ ص١٢-٣٥.

السدوسي[1].[2]

ثم بعد ذلك بدأت تستقل بعض علوم القرآن بالتدوين والتبيين ومن ذلك مثلاً كتاب "تأويل مشكل القرآن" والذي صنفه ابن قتيبة، وكتاب "أسباب النزول" والذي ألفه علي بن المديني[3] شيخ البخاري، وكتاب "الناسخ والمنسوخ" لأبي عبيد القاسم بن سلام[4]، ثم ظهرت بعد ذلك مصنفات في علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي في القرن الرابع الهجري؛ حيثُ عُدَّ كتاب أبي الحسن الحوفي[5] "البرهان في علوم القرآن" من أول المؤلفات في ذلك، ثم

---

(١) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، حافظ العصر، قدوة المفسرين والمحدثين، أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير، تابعي، وكان من أوعية العلم، وممن يضرب به المثل في قوة الحفظ، توفي سنة ١١٧هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٥ ص٢٦٩-٢٨٣.

(٢) انظر: مساعد الطيار، **المحرر في علوم القرآن**، (جدة: معهد الإمام الشاطبي، ط٢، ٢٠٠٨م)، ص٣١-٣٦.

(٣) هو الشيخ الإمام الحجة، أمير المؤمنين في الحديث، أبو الحسن، علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح بن بكر بن سعد السعدي، مولاهم البصري، المعروف بابن المديني. ولد في البصرة سنة إحدى وستين ومئة. قال أبو حاتم الرازي: كان ابن المديني علماً في الناس في معرفة الحديث والعلل. توفي سنة ٢٣٠هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج١١ ص٤١-٦١.

(٤) القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيد: من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه. من أهل هراة. ولد وتعلم بها. وكان مؤدباً. ورحل إلى بغداد فولي القضاء بطرسوس ثماني عشرة سنة. ورحل إلى مصر سنة ٢١٣هـ وإلى بغداد، فسمع الناس من كتبه. وحج، فتوفي بمكة. من كتبه الغريب المصنف، في غريب الحديث، والطهور، وفضائل القرآن وغيرها. توفي سنة ٢٢٤هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٥ ص١٧٥.

(٥) علي بن إبراهيم بن سعيد، أبو الحسن الحوفي: نحوي، من العلماء باللغة والتفسير. من أهل الحوف (بمصر) من كتبه البرهان في تفسير القرآن كبير جداً، و الموضح في النحو، ومختصر كتاب العين. توفي سنة

توالى التأليف وتتابع في هذا العلم وظهرت مصنفات فيما بعد لا عَدَّ لها ولا حصر[1].

ولعل هذه اللمحة التاريخية السريعة تقدم تصوراً لنشأة هذا العلم وتاريخه ودوافع تدوينه، والذي لم يكن في يوم من الأيام من صنع المسلمين الجدد، أو أثراً من آثار التشويه كما يراه جمال البنا.

وفي الأسطر التالية أعرض لمسائل وموضوعات من علوم القرآن اتكأ عليها جمال البنا في رفضه ونقده لهذا العلم الجليل.

١ـ علم أسباب النزول

يدَّعي جمال البنا أنَّ معظم ما جاء عن أسباب النزول[2] منحولٌ، أو موضوعٌ، أو مرويٌ بالمعنى الذي ينال من مصداقيته، أو منقول عن بني إسرائيل، والمفسرون تلقفوا هذه الأحاديث لأنها أشبعت فضولهم وحققت لهم تطلعاتهم، فأقبلوا على الأحاديث والإسرائيليات يفسرون بها آيات القرآن الكريم حتى وإن قالوا العبرة بعموم اللفظ لا

٤٣٠هـ. انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج٤ ص٢٥٠.

(١) الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج١ ص٢٥-٢٦. أوصل ابن عقيلة المكي الموضوعات التي ألف فيها حول علوم القرآن إلى مئة وأربعة وخمسين نوعا، وقد ابتدأت الكتابة بها مبكراً وتصدى لذلك جهابذة محققون أصلوا أصلوا لهذا العلم، ومن ذلك كتاب اختلاف المصاحف ليحي بن يعمر (ت ٨٩هـ)، ونزول القرآن للضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـ)، والناسخ والمنسوخ لقتادة السدوسي (ت ١١٧هـ)، والمحكم والمتشابه لمقاتل الأزدي (ت ١٥٠هـ). انظر: حقي، **علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير**، ص١٤٣.

(٢) سبب النزول هو ما نزلت الآيات مبينة لحكمه أيام وقوعه. انظر: الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج١ ص٧٦. وانظر: غازي عناية، **أسباب النزول القرآني**، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٩م)، ص٩.

بخصوص السبب[1].

وجمال البنا بعد تقريره للكلام المتقدم ينتهي إلى مجموعة من النتائج منها:

الأولى- القول بعدم أهمية أسباب النزول

يعتقد البنا أن أسباب النزول لا جدوى لها، وذلك عبر مناقشته لما نقله عن كتاب السيوطي (ت٩١١هـ) "لباب النقول في أسباب النزول" في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ **وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ** ﴾[2]، أنَّ عبد الله بن أبي كان جالساً ومر النبي ﷺ وهو يركب حماراً فبال الحمار فأمسك عبد الله ابن أبي أنفه اشمئزازاً من رائحة بول الحمار وقال يا محمد أذيتنا ببول حمارك فقال له أحد الصحابة: لبول حماره أفضل من رائحتك أو من رائحة مسكك، فاقتتلوا"[3].

---

(١) انظر: جمال البنا، **نحو فقه جديد**، ص١٠٣

(٢) سورة الحجرات الآية: ٩.

(٣) أخرج الحديث الإمام البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب التفسير، باب وإن طائفتان من المؤمنين، رقم (٢٦٩١). ومسلم، **الصحيح المسند**، كتاب الجهاد والسير، باب في دعاء النبي ﷺ وصبره على أذى المنافقين، رقم (١٧٩٨). كلاهما عن أنس ابن مالك ﷺ، بغير هذا اللفظ الذي أورده البنا، وفي ختامه قال أنس: (فبلغنا أنها أنزلت) أي الآية مما يدل على الشك في كونها نزلت لهذا السبب، ومما يؤكد هذا الشك أنه جاءت روايات أخرى للحديث في الصحيحين عن أسامة بن زيد ﷺ من غير ذكر الآية، والراجح في نظر الباحثة أنَّ هذه الرواية ليست سبباً لنزول الآية؛ لأنَّ هذه الحادثة وقعت بعد بدر وسورة الحجرات نزلت بعد ذلك في السنة التاسعة للهجرة وابن أُبي ابن سلول توفي قبل ذلك، قال الطاهر ابن عاشور في وقت نزول سورة الحجرات:

ثم يعلق قائلاً: "وهنا نرى أنَّ الآية العظيمة التي تعد دستوراً في قواعد العلاقات بين المسلمين جعلتها الرواية نزلت في بول حمار، كما أن المستدلين بأسباب النزول يقولون: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إذاً لا داعي لأسباب النزول فهي تلقي ظلالاً غير سوية على الفهم، وهي تفيد الخصوص ونحن نريد العموم وبعضها يكون مثيراً للسخرية ومخالفاً للأصول العقلية"[1].

إنَّ جمال البنا فيما سبق أخطأ عدة أخطاء منهجية في تناوله للموضوع السابق وهذه الأخطاء على النحو الآتي:

١- ذكر السيوطي السبب السابق في معرض ذكره لأسباب أخرى وردت حول سبب نزول الآية الكريمة منها أنها نزلت في اقتتال حيين من الأنصار هما الأوس والخزرج، ومنها أنها نزلت بسبب عراك جرى بين رجلين من المسلمين أدى إلى اقتتال وتضارب بين قومهما[2]، وهي أسباب في مجموعها تشير إلى أن ثمة خلاف وقع بين فئتين من المسلمين ونزلت الآيات فيما بعد لتربية الجماعة المسلمة على أمر الله في مثل هذه الظروف.

والبخاري إذ يروي حادثة عبد الله بن أبيَ فإنه يورد قول أنس ﷺ في نهاية الحادثة "وبلغنا أنها نزلت فيها". وهذه العبارة لا تعني صراحة لدى العلماء المحققين أن هذا هو

"هي السورة الثامنة بعد المائة في ترتيب نزول السور، نزلت بعد سورة المجادلة وقبل سورة التحريم وكان نزول هذه السورة سنة تسع". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٦ ص٢١٣.

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٤-١٠٦.

(٢) انظر: جلال الدين أبي عبد الرحمن السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٢٤٠-٢٤٢.

سبب النزول؛ بل هي تحتمل هذا السبب وتحتمل غيره[1].

٢- يرى البنا أنه لا داعي لأسباب النزول إذا كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[2]، وهي نتيجة لا تستقيم له إذا علمنا أن معنى القاعدة هو صحة تعميم حكم الآية على جميع المسائل والحوادث المشابهة لها، وأن هذا التأصيل لم يكن لينسحب على جميع الحالات المماثلة لولا فهم السبب الذي أنشأ هذا الحكم.

فعلم أسباب النزول يعد أحد الأدوات المهمة في كشف وبيان معاني النص القرآني الكريم، ولا يمكن فهم الكثير من الأحكام أو القياس عليها إلا إذا علم السبب[3].

---

(١) انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٦ ص٢٣٨.

(٢) قال السيوطي: "لم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرا أو نهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ولمن كان بمنزلته". السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج١ ص٣١. ومما قاله أهل الاختصاص في توجيه هذا الأمر أيضاً: ومما لا ريب فيه أن حمل اللفظ العام على سببٍ خاص إبطالٌ لدلالة العموم وفائدته، ولو أراد الله تعالى اختصاص الحكم بالواقعة التي نزل فيها لما أنزله نصاً عاماً، وإنما أريد للنص أن يكون قانوناً عاماً يجري على كل الأشباه والنظائر لتلك القصة التي نزلت الآية لأجلها. انظر: عبد الله الجديع، **المقدمات الأساسية في علوم القرآن**، ص٥٠.

(٣) الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج١ ص٨١. وقال الإمام الشاطبي: "إن معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: الأول أن علم المعاني الذي يعرف به مقاصد العرب إنما حواره على معرفة مقتضيات الأحوال، والوجه الثاني هو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة التنازع". انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج٣، ص٣٤٧.

الثانية- القول بأن أسباب النزول تقدم تفسيراً مغلوطاً

يدَّعي جمال البنا أنَّ علم أسباب النزول يقدم فهما وتفسيراً خاطئاً للآيات، وذلك من خلال مناقشته لما ورد في ما أُشكِل على مروان بن الحكم (ت ٦٥هـ) في معنى قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[1]. وقال: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل لنعذبن أجمعون حتى بين له ابن عباس أن الآية نزلت في أهل الكتاب، حين سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك"[2].

ويعلق البنا على المثال السابق بقوله: "فتفسير الآية طبقاً لهذه الواقعة يمكن أن يجعل الذين يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا بمفازة من العذاب في حين أن الآية عكس ذلك والمعنى فيها عام، والجزاء ينطبق على من تتملكه تلك الحالة. ومفتاح الآية أنَّ القرآن الكريم يستخدم كلمة "الفرح" في أغلب الحالات بالمعنى السيء لها، وهو الزهو والفخر والغرور والاستعلاء كما تدل على ذلك الآيات ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴾[3]، ﴿ ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ﴾[4]،

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨٨.

(٢) أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب تفسير القرآن، باب لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا، رقم (٤٢٠٢). ومسلم، **الصحيح المسند**، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، بابٌ، رقم (٢٧٧٨).

(٣) سورة القصص، الآية: ٧٦.

(٤) سورة غافر، الآية: ٧٥.

﴿ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴾[1]، ويوحي تعبير ﴿ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ﴾[2] بأنَّ الذين يفرحون بما أوتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا يرون مسلكهم هذا هيناً بعيداً عن المُساءَلة، كما تصور مروان في حين أنه يتضمن بذرة أعظم الموبقات قاطبة ألا وهو الغرور والاستعلاء والادعاء، ...والآية تقدم مثالاً نمطياً لتفسير يقوم على فهم القرآن وتفسير آخر يقوم على روايات وكيف أن الأول يجعل من القرآن كتاب هداية مطلقة عامة، والثاني يجعل منه كتاب رواية مقيدة خاصة"[3].

وجمال البنا في توجيهه للآية يوحي بأنه وحده من أدرك أسرار التعبير القرآني، والحق أنه قدم تفسيراً عاماً للآية، ثم ادَّعى أنَّ أقوال المفسرين على عكس المراد من الآية، ولقد قمت بتطواف سريع في بعض كتب التفسير اللغوية والبيانية لأجد عكس ما ادعاه على علماء التفسير، بل إن ما دونوه حول هذه الآية الكريمة ليؤكد مستوى الفهم العميق الذي كان يتمتع به علماء القرآن بسبب توافر أسباب الفهم لديهم[4].

---

(١) سورة هود، الآية: ١٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨٨.

(٣) انظر: البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٢٤. انظر أيضاً: البنا، **تثوير القرآن**، ص٥٣-٥٤.

(٤) قال الزمخشري في التعليق على سبب نزول هذه الآية الكريمة "ويجوز أن يكون شاملاً لكل من يأتي بحسنة فيفرح بها فرح إعجاب. ويحب أن يحمده الناس ويثنوا عليه بالديانة والزهد وبما ليس فيه". أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج١ ص٤٨٠. وكذا قال أبو حيان والخطيب الشربيني في تفسيريهما. انظر: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود وفاقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م)، ج٣ ص١٤٣. وشمس الدين محمد بن أحمد

فهذا أبو السعود على سبيل المثال لا الحصر يقول في تفسير الآية الكريمة : "وقد أُدمج فيها بيانُ بعضٍ آخرَ من شنائعهم وهو إصرارُهم على ما هم عليه من القبائح وفرَحُهم بـذلك ومحبتُهم لأن يوصَفوا بما ليس فيهم من الأوصاف الجميلةِ، وقد نُظم ذلـك في سـلك الـصلةِ التي حقُّها أن تكون معلومةَ الثبوتِ للموصول عند المخاطَبِ إيذاناً بشهرة اتصافِهم بـذلك، وقيل: هم المنافقون كافـةً وهـو الأنـسبُ بظـاهر قولـه تعـالى: ﴿وَيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾(1) لشهرةِ أنهم كانوا يفرحون بما فعلوا من إظهار الإيمانِ وقلـوبُهم مطمئنـةٌ بـالكفر، ويستحمِدون إلى المسلمين بالإيمان وهم عن فعله بألفِ منزلٍ، وكانوا يُظهرون محبـةَ المـؤمنين وهم في الغاية القاصيةِ من العداوة، فالموصـولُ عبـارةٌ عـن طائفـة معهـودةٍ مـن المـذكورين وغيرِهم، فإن أكثرَ المنافقين كانوا من اليهود، ولعل الأولى إجراءُ الموصولِ على عمومه شاملاً لكل من يأتي بشيء من الحسنات فيفرحُ به فرحَ إعجابٍ ويوَدُّ أن يمدحَه الناسُ بما هو عارٍ منه

الشربيني، **السراج المنير**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج١ ص٢٢١. وقال الخازن في تفسيره: "وهذه الآية وإن كانت قد نزلت في اليهود أو المنافقين خاصة فإن حكمها عام في كل من أحب أن يحمـد بـما لم يفعـل مـن الخير والصلاح أو ينسب إلى العلم وليس هو كذلك". انظر: علاء الدين عـلي بـن محمـد البغـدادي الـشهير بالخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيـل**، (بـيروت: دار الفكـر، ١٩٧٩م)، ج١ ص٤٦٦. وقـال الـشوكاني: "والظاهر شمولها لكل من حصل منه ما تضمنته عملاً بعموم اللفظ، وهو المعتـبر دون خـصوص الـسبب، فمن فرح بما فعل، وأحب أن يحمده الناس بما لم يفعل، فلا تحسبنه بمفازة من العذاب". انظر: محمد بـن عـلي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، تحقيق: عبد الرحمن عمـيرة، (مـصر: دار الوفاء)، ج١ ص٦٦١.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨٨.

من الفضائل منتظماً للمعهودين انتظاماً أولياً"[1].

ولا شك أنَّ التفسير السابق ليرد رداً مباشراً على ادعاءات البنا في أنَّ العلماء انتكسوا في فهم القرآن بسببٍ من الروايات المقيدة[2]، وأنَّه وحدَه من امتلك مفاتيح فهم الكتاب وبلغ مراد التنزيل الكريم.

ولعل القارئ أيضاً يلحظ أنَّ البنا نادى بإلغاء أحد علوم القرآن بناءً على مثالين أخطأ في فهم كليهما، وجانبه الصواب في توجيه معانيهما، ومن المعلوم لكل باحثٍ أن التحقيق العلمي السليم يتطلب دراسة استقرائية شاملة لكل أسباب النزول الواردة، ثم نقدها من جهة السند والمتن حتى يحق للباحث تقرير نتائجه، وهو الأمر الذي لم يفعله البنا؛ بل اكتفى من هذا العلم بمثالين لم يوفق فيهما، وبنى عليهما القول بإلغاء هذه الوسيلة المهمة في بيان معاني التنزيل الكريم.

٢ـ علم الناسخ والمنسوخ

يقدم البنا فهمه لموضوع النسخ في القرآن الكريم من خلال المحاور التالية:

---

(١) أبو السعود محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٢ ص١٢٦.

(٢) يبين الزمخشري المعنى من العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بقوله: "ويجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً ليتناول كل من باشر ذلك القبيح وليكون جاريا مجرى التعريض الوارد فيه فإن ذلك أزجر له وأنكى فيه". انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج٤ ص٨٠٢.

- معنى النسخ

ينطلق البنا من قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2]، فيقول: "ولو راجعوا ما بين دفتي المصحف لعلموا أنَّ القرآن لا يستخدم كلمة آية بمعنى نص، ولكن بمعنى معجزة أو قرينة أو دلالة وأنه إذا كان ثمة نسخ فهو ما تنفيه آية ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[3]، (وعليه) فإن اختلاف مستويات الأحكام

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦. يرى الرازي -رحمه الله-: "أن الاستدلال بالآية السابقة على النسخ استدلال ضعيف، لأنَّ (ما) في هذه الآية تفيد الشرط والجزاء فلا تدل على حصول النسخ؛ بل على أنه متى حصل النسخ يأتي بخير منه". انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير**، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١م)، ج٣ ص٢٤٧. ويؤكد هذا المعنى الدكتور الزلمي بقوله: "لفظ (ما) اسم شرط بمعنى (إن) الشرطية وهي عادة تستعمل لأمر غير محقق الوقوع، وبناء على ذلك فإن الآية تدل على جواز النسخ لا على وقوعه هذا على فرض أن الآية هنا بمعنى الآية القرآنية". انظر: مصطفى الزلمي، **التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن**، (عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٢٩.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠١.

(٣) سورة الحج، الآية: ٥٢.

في بعض الآيات مطلوب ومقصود وأنه كما قال القرآن نفسه ﴿بَدَّلْنَا﴾ أي بدائل"[1].

ثم يبني على هذا المعنى موقفه من النسخ فيقول "إن فكرة النسخ قد ضيقت من سعة التشريع القرآني، وألزمت الفقهاء الأخذ بحكم واحد من الأحكام التي أوردها القرآن كبدائل يمكن الأخذ بأي واحد منها تبعاً لتغير الأحوال والظروف"[2].

وللإجابة على هذه القضايا التي أثارها البنا لا بد من بيان ما يلي:

١- إن الآية وردت في القرآن الكريم تحت معان عديدة يذكرها ابن عاشور فيقول: "الآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر، ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾[3]. وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتملة على حكم شرعي، أو موعظة، أو نحو ذلك، وهو إطلاق قرآني قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4].

ويؤيد هذا أن من معاني الآية في كلام العرب الأمارة التي يعطيها المرسل للرسول ليصدقه المرسل إليه، ولذا أيضاً سموا الرسالة آية تسمية للشيء باسم مجاوره عرفاً.

والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبقى لفظها؛ لأن المقصود بيان حكمة

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٤.

(٢) جمال البنا، **العودة إلى القرآن**، ص٤٣. وانظر أيضاً: البنا، **تثوير القرآن**، ص٥٦-٦٠.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٥٩.

(٤) سورة النحل، الآية: ١٠١.

إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن"[1].

فالآية إذاً في القرآن الكريم لها عدة مدلولات، وهذه المدلولات يحددها السياق القرآني؛ إذ إنها في كل موضع تحمل معنى يُعرف من سياق الآيات، ولم ترد كلها تحت معنى المعجزة أو القرينة فقط كما يوهم كلام البنا[2].

٢- إن من حكمة التشريع الإلهي وجود النسخ، فهي حاجة اقتضتها ضرورة التربية الربانية لهذه الأمة، ذلك أن الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام لا يتم بين عشية وضحاها لذا كان لابد من بعض الأحكام الانتقالية الخاصة، حتى إذا انتهت هذه الفترة الزمنية انتهت أحكام النسخ، ..ثم إن التدرج في التشريع جاء في الأحكام الشاقة على النفوس سواء أكانت منهيات كتحريم الخمر والزنى، أو مأمورات كتشريع الصوم والجهاد.[3]

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١ ص٦٥٥-٦٥٦ باختصار وتصرف.

(٢) ذهب الشيخ محمد عبده إلى القول بأنَّ المراد بلفظ الآية في الآية السابقة من قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ "العلامة والمعجزة التي يظهرها الله لإثبات نبوة نبي والمراد في هذه الآية هو ترك العمل بالمعجزات السابقة وعدم إعادتها والإتيان بمعجزات جديدة للأنبياء اللاحقين، ..والدليل على حمل اللفظ على معنى المعجزة هو نهايتها بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وذكر القدرة والتقرير بها لا يناسب موضوع الأحكام وإنما يناسب المعجزات". انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (المنار)، (بيروت: دار المعرفة)، ج١ ص٤١٦-٤١٩. وقد أردت بإيراد رأي الشيخ محمد عبده القول بأن توجيه معنى الآية على هذا النحو قال به الشيخ محمد عبده من قبل ووافقه عليه تلميذه الشيخ رشيد رضا، إلا أنه مع قوله بذلك لم يقل بأن الآية يقصد بها مفهوم البدائل في الأحكام الشرعية، وأن هذا هو معنى النسخ في الآية.

(٣) فرحات، **في علوم القرآن عرض ونقد**، ص١٩٨.

ـ حكمة البدائل

يرى جمال البنا أنَّ "وجود البدائل في القرآن مقصودٌ لذاته، وهو الأمر الذي لم يدركه علماء التفسير لأن "المفسرين تصوروا أن القرآن الكريم قد نزل لهم ولعصرهم فأرادوا أن يقيموه على مثل حد السيف، ولكن القرآن لا يقبل هذا وهو لم ينزل للعرب وحدهم، وإنما نزل للبشرية جميعاً، وهو لم ينزل لعصر واحد، ولكن نزل لكل العصور.

فكان لا بد أن يوجد التفاوت والتعدد، والبدائل فما يصلح لشعب وعهد قد لا يصلح لشعب وعهد آخر، والمسلم ما دام يأخذ بآية فإنه يأوي إلى ركنٍ حصين، ويمسك بدليل مكين أما الرد عليه بالنسخ فمردود، لأن القرآن لا يضرب بعضه بعضاً، فالقرآن كما قال الرسول ﷺ: (القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه)[1]، وكما قال الرسول في حديث آخر: (أن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً. فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به[2])[3].

والقرآن الكريم نزل للناس كافة وللعصور كلها ولهذا ففيه فسحة وسعة وتفاوت وبدائل، وكلها رحمة من الله ومعرفة بتفاوت العصور والأجيال"[4].

---

(١) أخرجه علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، **السنن**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٦م)، كتاب النوادر، حديث رقم (٨)، ج٤ ص١٤٤. قال الألباني في السلسلة الضعيفة: "ضعيف جداً". محمد ناصر الدين الألباني، **السلسلة الضعيفة**، (الرياض: مكتبة المعارف)، حديث رقم (١٠٣٦).

(٢) ذكره أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٩٩٩م)، ج٦ ص٣٢٣. والحديث ضعيف كما يظهر من الإسناد لانقطاع فيه.

(٣) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٢.

(٤) البنا، **نحو فقه جديد**، ص١٠٦.

"وقد نزلت آيات تحريم الخمر بتدرج لأنَّ العرب ما كان يمكن أن يقلعوا مرة واحدة عن الخمر، ولم تنسخ الآية الأخيرة الآيات الأولى لأن من الممكن أن تتكرر التجربة فيطبق التدريج لا التحريم"[1].

يقدم البنا مفهوم النسخ بمعنى البدائل، والبدائل تعني احتمال الآية لعدة مستويات من الأحكام الشرعية بما يتناسب وحاجات الناس واختلافهم حسب اختلاف الأزمان والبيئات، وهذا القول على إطلاقه مردودٌ للأسباب التالية:

١ - أن النسخ بمعنى البدائل السابق لم يقل به أحدٌ من علماء العربية أو الشريعة، فالنسخ بالمعنى اللغوي والاصطلاحي له مدلولات محددة وواضحة، فالراغب الأصفهاني يعرفه بأنه "إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع بشرعٍ آخر مع التراخي"[2].

ويعرفه الكرمي (ت ١٠٣٣هـ) بقوله: "إزالة حكم المنسوخ كله ببدل حكم آخر أو بغير بدل في وقت معين"[3].

والبدل هنا حكمٌ شرعي محدد المعالم، بيّنٌ لا لبس فيه، وليس بدلاً تابعاً لأحوال الزمان ومقتضيات البيئات.

٢ - إنَّ القول بمفهوم البدائل -والذي يعني إعمال الأحكام المنسوخة أو الأحكام التي

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٢.

(٢) الأصفهاني، **مقدمة جامع التفاسير**، ص٨٢.

(٣) مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي، **قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن**، تحقيق: سامي عطا حسن، (الكويت: دار القرآن الكريم، ط١، ١٤٠٠)، ص٤٠. وانظر: مكي بن أبي طالب القيسي، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، تحقيق: أحمد حسن فرحات، (جدة: دار المنارة، ط١، ١٩٨٦م)، ص٨٥.

جاءت الشريعة لإبطالها- يؤدي إلى القول بتغير الأحكام الشرعية، وعدم ثبوتها، وتبدلها على حسب الأزمنة، ومقتضيات الأحوال علماً أن الحكم الشرعي المنسوخ هو حكمٌ نسخ بما هو خير منه للمسلمين.

كما أنَّ هذا القول يؤول إلى تعديل الأحكام الشرعية على حسب ضرورات الحياة، ولقد نادى بذلك البنا في مسألة ميراث المرأة حين طالب بتغيير وتعديل هذا الحكم لصالح تغير الزمان وظروف الحياة الجديدة.

المنطلق الرابع ـ رفض المنهج اللغوي في التفسير

أكمل البنا في هذا المنطلق بقية آرائه وأفكاره تجاه التراث ونفث ما تبقى من سمومه لهدم الركن الركين من أدوات فهم النص القرآني الكريم، فلقد وصف أهل اللغة من علماء التفسير بأقذع الأوصاف واتهمهم بأشنع التهم واستخف بهم وبمناهجهم وكأنه هو العالم النحرير الأوحد، والعبد الأمين على القرآن والدين.

ـ آراء جمال البنا حول التفسير اللغوي:

١ـ موقفه من علماء اللغة العربية

يصف البنا جهد علماء اللغة العربية في تفسير آيات القرآن الكريم بقوله: "عز على اللغويين أن يبدع القرآن لغته الخاصة وصياغاته المميزة وظنوا أن عليه أن يتبع قواعدهم فأخذوا يفتاتون عليه"[1].

---

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج١ ص١٠٤.

فعلماء العربية الذين حفظوا اللغة العربية بما بذلوا لها من جهود وقعّدوا لها من قواعد ما هم في نظر البنا إلا مجموعة من الكذبة الذين يفتاتون على معاني الكتاب العزيز، ويطوعون الكلم القرآني لقواعدهم النحوية.

ثم يقول: "أما معاني الآيات وموضوع القرآن فقد أصبح بمعزل عن مجال الشرح والعرض وخلاصة الأمر أن القرآن تنقلت به الحال من كتاب لتربية المسلمين وتعليمهم الدين والشريعة إلى ميدان فسيح لتطبيق علوم اللغة على اختلاف أنواعها وبهذا تم عزل القرآن كعامل يعمل لتربية المسلمين وتكوين عقائدهم وأخلاقهم وشريعتهم وتوجيه سلوكهم"[1].

٢ـ موقفه من اللغة العربية لغة القرآن

يقول جمال البنا: "فكرة أنَّ القرآن نزل بلغة العرب وبالتالي تأثر باللغة العربية وأثر فيها هو مما لا يجوز المبالغة فيه، لأن القرآن نزل بلغة العرب واستهدف التأثير أولاً على هؤلاء العرب فإن هذا لم يكن إلا بداية لهدف كبير أراده الله هو هداية البشرية كلها والذين يعلمون اللغة العربية فيها قلة. كما أنَّ القرآن لم يتأثر بلغة العرب قدر ما أبدع لغته الخاصة"[2].

٣ـ نظرته إلى المنهج اللغوي في التفسير

يقول البنا إن "للقرآن خصوصية قوية تجعله يستعصى على التطويع والاحتكار والاحتواء. كما لا يمكن لأي منهج بمفرده أن يفسر القرآن فالمنهج اللغوي لا يفيد إلا قليلاً، لأن القرآن الكريم له لغته الخاصة واستخداماته الاصطلاحية ومعانيه التي لا تفهم إلا من

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٤١.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٦.

خلال السياق أو بالاستخدام المتكرر لها. وقد قال الله تعالى عن القرآن أنه أنزل "بلسان عربي مبين" لأنَّ الصفة التي حكمت عربيته أنَّه "مبين" وهذه الإبانة هي ما تأتى به الصياغة القرآنية وليس المدلول اللفظي"[1].

٤ـ مفهوم خصوصية المفردة القرآنية عند البنا

يكرر البنا القول بخصوصية المفردة القرآنية وخصوصية دلالاتها ومعانيها، ومن ثم ما يترتب على هذه الخصوصية بقوله "من الخصوصية القرآنية أن تحمل اللفظة القرآنية أكثر من معنى وأن يوجد أكثر من مستوى للأحكام وليس هذا اختلافاً ولكنها المرونة اللازمة لنظام يطبق على العصور والأجيال والشعوب والأقوام، وهذه التعددية لا يضرب بعضها بعضاً وإنما تكمل بعضها بعضاً، وكل من يمسك بشيء منها فهو على هدى"[2].

ـ مناقشة أقواله:

يدخل جمال البنا في مجموعة من المغالطات العلمية التي تستدعي الرد والبيان والتنبيه على عدة أمور منها:

١ – إن المنهج اللغوي هو أحد أعمدة تفسير القرآن، وهو مما لا يصح التفسير بدونه، وهذا الأمر هو الذي نبه عليه العلماء لشدة ارتباط النص القرآني باللغة العربية[3]، فهي لسانه

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٤.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص٢٠٢.

(٣) أنزل الله ﷻ القرآن بلسان عربي مبين، وخاطب القوم بما يعرفون من لغتهم وأساليبهم، وفي ذلك يقول عالم العربية أبي عبيدة: "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما

المبين، وبها نزل القرآن الكريم.

وأما القول بأن القرآن تم تطويعه لصالح اللغة فمما لا يسلم للبنا، بل إن الشواهد تثبت أن الكثير من معاني القرآن التُزِم فيها بالنقل والسماع وإن خالفت اللغة العربية في ذلك[1].

٢- إن جمال البنا يفصل بين دلالات المفردات القرآنية في القرآن وبين دلالاتها في اللغة العربية، ولا شك أن القرآن استخدم ووظف معان جديدة لبعض المفردات القرآنية[2]، وتفرد

اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجمع". انظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق فؤاد سزكين، (مصر: دار الفكر، ط٢، ١٩٥٤م)، ج١ ص١٨. وكذلك قال ابن قتيبة: "القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليها إلا اللقن، وإظهار بعضها..". انظر: محمد بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار التراث، ط٢، ١٩٧٣م)، ص٨٦.

(١) نبه علماء التفسير على أن اللغة مصدرٌ من مصادر التفسير، ولكنها لا تستقل بفهم القرآن، وفي ذلك يقول **القرطبي**: "فمن لم يُحكِم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية، كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسر القرآن برأيه". القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١ ص٣٤. ومن ذلك ما ورد في تفسير السلوى بأنه "طير بإجماع المفسرين رغم ما نقل عن علماء اللغة أنه العسل، وكون السلوى في لغة العرب العسل لا يعني حمل القرآن عليه، قال ابن الأعرابي: والسلوى طير وهو في غير القرآن العسل". انظر: الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص٦٤٠-٦٤٢. ولذا فقد عد ابن تيمية الاعتماد على اللغة وحدها أحد أسباب الخطأ في التفسير. انظر: ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص٧٩.

(٢) اهتم علماء التفسير والعربية ببيان الأساليب العربية التي اختص بها القرآن وببيان معاني بعض الكلمات التي انفرد القرآن بمعنى لها في سياقات القرآن، ومن ذلك ما صدّر به المفسرون تفسيرهم بقولهم كل ما ورد

في طريقة استخدام بعض المفردات، ولكن هذا الاستخدام له أصوله في اللغة العربية. ولئن استأثر القرآن بمعنى دون الآخر فإن ذلك لا يعني انبتات هذا المعنى من بيئته اللغوية، فمعاني المفردات القرآنية مما تداولته العرب، واستعملته في لغتها، ولهذه المعاني جذورٌ أصيلة في لسان العرب[1].

٣- يصر جمال البنا في كل موطن على القول بوجود أكثر من مستوى للأحكام الشرعية، ويصر على ادعاء مفهوم البدائل في الأحكام، تارة في حديثه عن مفهوم النسخ وتارة في حديثه عن تعدد معاني المفردة القرآنية، وهي أقوال تتضح مراميها في الكثير من فتاويه، والتي تبنَى فيها إباحة الاختلاط بلا ضوابط، وقال فيها بجواز أداء صلاتين لا أكثر، ودعا فيها إلى إلغاء الحجاب، ولا شك أن هذه الفتاوى تُعري الغايات التي تثار لأجلها كل هذه القضايا، وترفع لأجلها هذه التأويلات وهذه المفاهيم.

في القرآن فهو كذا ومن ذلك قول الضحاك: "كل شيء في القرآن من الأليم فهو الموجع"، وقول مجاهد: "كل ظن في القرآن فهو علم"، وقول سعيد بن جبير: "كل شيء في القرآن إفك فهو كذب"، ولقد صنف علماؤنا في ذلك كتباً من أهمها كتب الوجوه والنظائر وكتب الكليات. انظر للتوسع: الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص١٠١-١٠٥.

(١) ومن ذلك ما ورد عن عكرمة في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾[سورة القلم، الآية: ٤٢]، إن العرب إذا اشتد القتل فيهم والحرب وعظم الأمر فيهم، قالوا لشدة ذلك: قد كشفت الحرب عن ساق، فذكر الله شدة ذلك اليوم بما يعرفون". انظر: جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، تحقيق: عبد الله التركي، (القاهرة، مركز هجر، ط١، ٢٠٠٣م)، ج١٤ ص٦٤٦. وعن ابن مسعود ﷺ في قوله تعالى: ﴿**خِتَامُهُ مِسْكٌ**﴾[سورة المطففين، الآية:٢٦] ، قال: "إنه ليس بالخاتم الذي يختم أما سمعتم المرأة من نسائكم تقول طيب كذا وخلطه مسك". الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢٤ ص٢٢٤.

أسباب رفض جمال البنا للمنهج اللغوي في التفسير

كان لرفض البنا للمنهج اللغوي في التفسير سببين؛ هما:

السبب الأول- القول بأن اللغويين اهتموا بالصناعة اللغوية مما أدى إلى تفريغ المضمون القرآني، فيقول: "عثرة اللغويين من المفسرين نشأت من أنهم ركزوا العناية على الصناعة اللغوية والنحوية بصورة تفرغ الأسلوب من المضمون فقالوا إن في آية: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ﴾[1] عشرين ضرباً من البديع"[2].

والبنا على عادته في هضم الحقائق واختزال الكثير من البينات يتعامل مع المثال السابق بذات المنهجية التي أسلفنا، ولقد تتبعت التفاسير اللغوية والبيانية فلم أجد في هذا المثال من عمد إلى تفريغ الآية من مضمونها القرآني لأجل التركيز على الصنعة البيانية؛ بل إن المفسرين عملوا على توظيف البيان في هذه الآية لحساب المعنى المراد بلوغه في الآية الكريمة[3].

---

(١) سورة هود، الآية: ٤٤.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٠٧.

(٣) ذكر العلماء معاني جميلة في تفسير هذه الآية الكريمة وذلك بما استنبطوه من الفوائد اللغوية والبلاغية التي في الآية، ومن ذلك ما أورده الزمخشري؛ حيث قال: "نادى الأرض والسماء بما ينادي به الحيوان المميز على لفظ التخصيص والإقبال عليهما بالخطاب من بين سائر المخلوقات وهو قوله: ﴿**يَا أَرْضُ**﴾، ﴿**وَيَا سَمَاءُ**﴾ ثم أمرهما بما يؤمر به أهل التمييز والعقل من قوله: ﴿**ابْلَعِي مَاءَكِ**﴾ و﴿**أَقْلِعِي**﴾ من الدلالة على الاقتدار العظيم، وأن السماوات والأرض وهذه الأجرام العظام منقادة لتكوينه فيها ما يشاء غير ممتنعة عليه، كأنها عقلاء مميزون قد عرفوا عظمته وجلالته وثوابه وعقابه وقدرته على كل مقدور، وتبينوا تحتم طاعته عليهم وانقيادهم له، وهم يهابونه ويفزعون من التوقف دون الامتثال له والنزول على مشيئته على الفور من غير ريث، فكما يرد عليهم أمره كان المأمور به مفعولاً لا حبس ولا إبطاء". الزمخشري، **الكشاف**، ج٢ ص٣٧٦.

السبب الثاني- ادعاؤه عجز علماء اللغة عن فهم التعبير القرآني؛ يقول البنا: أن علماء اللغة "عندما لم يفهموا ضرورة النغم في التعبير والإيقاع في السياق، وما يؤدي هذه المهمة من حروف أو كلمات، زعموا أن كل شيء يوجد لتحقيق ذلك، ولا يدخل في استخداماتهم النحوية، يكون -بتعبيرهم- "لغواً"، ولم يجدوا حرجاً من قول ذلك بالنسبة لنصوص قرآنية، فنقرأ في استخدامات "ما" أن تكون لغواً، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾[1] أي فبرحمة"[2].

وهكذا يُقَول جمالُ البنا علماءَ التفسير ما لم يقولوا؛ إذ إننا لو تتبعنا أقوال أئمة العربية والبلاغة من علماء التفسير في كلامهم حول هذه الآية فإنا سنجد أقوالهم لا تخرج عن أن (ما) جاءت للتأكيد، فالزمخشري يقول بأنها مزيدة للتأكيد، ويشرح البيضاوي هذا المعنى فيقول: "وما مزيدة للتأكيد والتنبيه والدلالة على أنَّ لِينَه ﷺ لهم ما كان إلا برحمةٍ من الله، وهو ربطه على جأشه وتوفيقه للرفق بهم حتى اغتم لهم بعد أن خالفوه"، وهو ما أكده أبو حيان[3] وأبو

وانظر: الخطيب الشربيني، **السراج المنير**، ج٢ ص٤٩. وقال ابن عطية أيضاً في الآية أن: "بناء الفعل للمفعول أبلغ في التعظيم والجبروت، وكذلك بناء الأفعال بعد ذلك في سائر الآية؛ وروي أن أعرابياً سمع هذه الآية فقال: هذا كلام القادرين". أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م)، ج٣ ص١٩٠. وانظر أيضاً: أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٥ ص٢٢٨. فهذه نماذج من تفسير علماء العربية للآية وليس فيها صرف للآية عن معانيها.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.

(٢) البنا، **تثوير القرآن**، ص٤٣.

(٣) حقق أبو حيان في تفسيره معنى (ما) في هذه الآية، ورد على من قال بأنها مزيدة بمعنى أنها مهملة لا

السعود وكثيرٌ من المفسرين.

وعلماؤنا عندما عبروا بقولهم مزيدة في هذا الموطن أو غيره مما حكموا فيه بالزيادة لم

فائدة من إيرادها، فقال: "متعلق الرحمة المؤمنون. فالمعنى: فبرحمة من الله عليهم لِنْت لهم، فتكون الرحمة امتن بها عليهم. أي: دمثت أخلاقك ولانَ جانبُك لهم بعدما خالفوا أمرك وعصوك في هذه القراءة، وذلك برحمة الله إياهم. وقيل: متعلق الرحمة المخاطب ﷺ، أي برحمة الله إياك جعلك لين الجانب موطأ الأكناف، فرحمتهم ولنت لهم، ولم تؤاخذهم بالعصيان والفرار وإفرادك للأعداء، ويكون ذلك امتناناً على رسول الله ﷺ. ويحتمل أن يكون متعلق الرحمة النبي ﷺ بأن جعله على خلق عظيم، وبعثه بتتميم محاسن الأخلاق والمؤمنين، بأن لينه لهم. وما هنا زائدة للتأكيد، وزيادتها بين الباء وعن ومن والكاف، وبين مجروراتها شيء معروف في اللسان، مقرر في علم العربية. وذهب بعض الناس إلى أنها منكرة تامة، ورحمة بدل منها. كأنه قيل: فبشيء أبهم، ثم أبدل على سبيل التوضيح، فقال: رحمة. وكأن قائل هذا يفر من الإطلاق عليها أنها زائدة. وقيل: ما هنا استفهامية. قال الرازي: قال المحققون: دخول اللفظ المهمل الوضع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز، وهنا يجوز أن تكون ما استفهامية للتعجب تقديره: فبأي رحمة من الله لنت لهم، وذلك بأن جنايتهم لما كانت عظيمة ثم أنه ما أظهر البتة تغليظاً في القول، ولا خشونة في الكلام، علموا أنَّ هذا لا يتأتى إلا بتأييد رباني قبل ذلك انتهى كلامه. وما قاله المحققون: صحيح، لكنَّ زيادة ما للتوكيد لا ينكره في أماكنه من له أدنى تعلق بالعربية، فضلاً عن مَنْ يتعاطى تفسير كلام الله، وليس ما في هذا المكان مما يتوهمه أحد مهملاً فلا يحتاج ذلك إلى تأويلها بأن يكون استفهاماً للتعجب. ثمّ إنَّ تقديره ذلك: فبأي رحمة، دليل على أنّه جعل ما مضافة للرحمة، وما ذهب إليه خطأ من وجهين: أحدهما: أنه لا تضاف ما الاستفهامية، ولا أسماء الاستفهام غير أي بلا خلاف، وكم على مذهب أبي إسحاق. والثاني: إذا لم تصح الإضافة فيكون إعرابه بدلاً، وإذا كان بدلاً من اسم الاستفهام فلا بدّ من إعادة همزة الاستفهام في البدل، وهذا الرجل لحظ المعنى ولم يلتفت إلى ما تقرر في علم النحو من أحكام الألفاظ، وكان يغنيه عن هذا الارتباك والتسلق إلى ما لا يحسنه والتسور عليه. قول الزجاج في ما هذه؟ إنها صلة فيها معنى التوكيد بإجماع النحويين". أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٣ ص١٠٣-١٠٤.

يقصدوا الزيادة المعنوية، وإنما قصدوا الزيادة في الإعراب فحسب، وإلا فهم مجموعـون عـلى أن لتلك الزيادة فائدة معنوية سواءً كانت التأكيد أو غيرها، فلا أحدَ منهم يقول إن في القرآن حرفاً زائداً أي أنه سواء ذكر أو لم يذكر، فهم أعلم من أنَّ يقعوا في مثل ذلك.

المنهج البديل عن المنهج اللغوي عند البنا

يقدم جمال البنا المنهج البديل عن المنهج اللغوي في استجلاء كلمات ومعاني النص الكريم في إجابة على سؤال وجه له في إحدى المقابلات وكان السؤال: كيف نفسر القرآن؟، فأجاب جمال البنا بقوله: "يجب أن يكون بالقرآن وتبعاً لروحه ومقاصده وليس تبعاً للقواعد أو الأصول التي يضعونها أو حتى المعنى الحرفي للكلمة. لأن للقرآن معانيه الخاصة التي يضفيها على الكلمات". ثم يقول: "والنظر في القرآن ككل هو ما يقربنا إلى روح القرآن ومضامينه العامة التي نستلهمها في وضع القواعد واستنباط الأحكام"[1].

إنَّ هذه الإجابة الغامضة تحمل معالم منهج جديد يراد له أن يكون منهجا بديلاً عن المنهج اللغوي المنضبط الذي أصل له علماء السلف وضمنوا به سلامة الفهم للنص القرآني الكريم.

و منهجٌ البنا -كما يلحظ القارىء- عائمٌ غائمٌ، لا ماهية له ولا حدود، ولا ريب أن للبنا في منهجه هذا مآرب شتى؛ إذ به يسهل على كل متكلم أن يقول في القرآن ما يشاء، ويبني على مبدأ الروح العامة من الأحكام ما يريد، وكل ذلك من التقول على الله ﷻ بغير علم ولا هدى ولا سلطان منير، وكفى بذلك إثماً مبيناً.

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص١٢٨.

ب. معالم وأسس منهج البنا في تفسير القرآن الكريم

- تمهيد

إنَّ إيضاح معالم جمال البنا في التفسير لا بد أن يسبقه بيان قضية قد اعتمدها في تعامله مع آيات القرآن الكريم، فالبنا يفرق بين مجموعتين من الآيات الكريمة، ويُقسِم آيات الكتاب الحكيم إلى مجموعتين لا ثالث لهما وهما آيات العقيدة وآيات الشريعة، وعلى أساس هذا التمييز يحدد المراد من مفهوم العقيدة والشريعة ثم يبني مجموعة من القضايا والمسائل في ما يتصل بآليات وأدوات فهم كلتا المجموعتين، وستبين الباحثة مقصوده من هذا التقسيم في النقاط التالية:

١- يُعَرف جمال البنا العقيدة بأنها: "كل ما يتعلق بالله تعالى واليوم الآخر، وهى الأساس في الإسلام، وطبيعتها الإيمان القلبي، وهدفها الهداية الإلهية، ووسيلتها الحكمة والتدبر"[1].

فمعنى العقيدة عند البنا محصور فقط في ركنيين هما: الإيمان بالله ﷻ وأسمائه الحسنى، والإيمان باليوم الآخر، وأما السبيل إلى تحصيل قضايا هذا الإيمان فيكون عبر التدبر في الآيات التي تتحدث عن هذين الركنيين.

وهو بذلك يتجاوز بقية أركان الإيمان التي ثبتت بنص القرآن الكريم، ويجعل وسيلة إدراكها التدبر لا غير، ملغياً بذلك السنة النبوية كوسيلة لتحصيل هذا العلم وإدراك العديد من مسائله، ويحصر هدف الإيمان وغايته بالهداية دون أن يشير إلى مقصوده من هذا المعنى.

٢- ويبين كذلك معنى الشريعة بقوله: "هي ما يتعلق بالتعامل في الحياة، وطبيعتها

---

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج١ ص٣٥.

عقلية عملية، وهدفها العدل، ووسيلتها القوانين المنظمة، ثم يأتي العمل كحصيلة لهما ومعيار مصداقيتهما، لذا لابد من تعديلات جوهرية في العلوم الإسلامية المختلفة وعلاقاتها بعضها ببعض"[1].

والشريعة بهذا المعنى هي كل التعاملات الحياتية، والمعاملات اليومية، وكل ما يتصل بمعاش العباد، وعلاقاتهم ببعضهم البعض، وهي التي أطلق عليها علماء التفسير والفقه آيات التشريع، أو الآيات المتعلقة بفقه المعاملات والتي تناولها القرآن الكريم بالكثير من البيان. ولبيان مقصوده بالطبيعة العقلية العملية فإنه يقسم الشريعة إلى مستويين:

المستوى الأول: مستوى التأبيد، وهو "خاص بالمبادئ التي تكون واجبة التطبيق في كل زمان ومكان، وهذا المستوى لا نجده إلا في القرآن، وهو سر اقتصار القرآن على الكليات العامة دون التفاصيل في مجال الأعمال فقد ذكر القرآن صلاة، وزكاة، وحج وصوم، ولكن لم يحدد تفاصيل ذلك لحكمة بالطبع: هي أنه لو ذكر تفاصيل لربما كان فيها ما يوجب حرجاً على أجيال ستأتي في أزمان مقبلة ولشعوب أخرى ستؤمن بالإسلام، ولهذا لم يذكر القرآن تفاصيل، ولكنه أسهب وتوسع في ذكر القيم من حرية، وعدل، وكرم، ومساواة، وصدق، لأن هذه القيم هي معايير للعمل والسلوك وبمثابة النجوم التي تهدي الناس وتحول دون الضلال أو الانحراف، ومن هنا كان لهذه القيم طبيعة التأبيد"[2].

المستوى الثاني: هو "مستوى تطبيق المبادئ التي أشار إليها القرآن، ولما كان التطبيق لا

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٦-٦٧. لابد من التنبيه هنا على أنَّ جمال البنا يحذو في هذه المفاهيم حذو التيار الحداثي، والذي أشرنا إلى كل قضاياه في الفصل السابق في هذا الإتجاه.

(٢) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٦-٦٧.

يعنى إلا التفاصيل فقد أوكل القرآن مهمة وضع هذه التفاصيل إلى الرسول فيما أطلق عليه "البيان" وقام الرسول بذلك بناء على وحى سني يختلف كيفية ومنزلة عن الوحي القرآني"[1].

ثم بعد هذا التقسيم ينبه البنا على مصادر هذه الأوامر والتكاليف الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، فيقول إن خطأ جذرياً حدث في معالجة هذه الآيات والتعامل معها ذلك أنَّ آيات العقيدة "تدور حول الإيمان الديني الذي يقوم على العقيدة، وهذا مصدره بالدرجة الأولى الوحي ويخاطب القلب -ولا ينفى هذا اتفاقه مع العقل-، أما الشريعة وهى عالم العلاقات والدنيويات فإن الأصل فيها لابد وأن يكون العقل، ولكن الفقه الإسلامي عكس الآية، فجعل أساس الإيمان هو العقل عبر "علم الكلام" الذي يقوم على فلسفة يونانية، فجعل الأصل في الشريعة الوحي والنقل، ومن هذا الخطأ الجذري تفرعت أخطاء عديدة أخرى"[2].

ـ أسس منهجه في تفسير القرآن

إنَّ استقراء كتب جمال البنا التي تناولت الموضوع القرآني وقضايا التفسير تشير إلى عدة أسس منهجية اعتمدها في التفسير، واعتبرها المرتكزات التي يجب الارتكاز إليها في تفسير آيات القرآن الكريم، وقد صرح ببعضها، والبعض الآخر استنبطته الباحثة من آرائه المبثوثة في كتبه ومقالاته.

وهو أيضاً في تصانيفه تلك قدم رؤيته حول الأسس المنهجية في التعامل مع القرآن، التي ارتأى فيها إمكانية الوصول إلى **عملية تثوير القرآن**، واستخراج معانيه، وسبر أغواره عبر

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٧.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٠٠-٢٠٣.

هذه الأسس المنهجية والتي يمكن عنونتها على النحو الآتي:

الأساس الأول- اعتماد الفهم الموضوعي

يقدم جمال البنا تصوراً لما يكون عليه الفهم السليم للقرآن، ومفتاح ذلك في تحديد الموضوعات الرئيسية التي يدور عليها الخطاب القرآني، وهي كما يراها البنا تدور في مجملها حول المحاور التالية:

المحور الأول: الله تعالى.

المحور الثاني: الرسول ﷺ (ويتبعه بقية الرسل).

المحور الثالث: قضايا الإنسان، والمجتمع الإنساني.

المحور الرابع: الكون.

المحور الخامس: العقل.

المحور السادس: القيم.

يقول جمال البنا: "هذه هي الموضوعات الرئيسية التي يدور حولها الخطاب القرآني والفهم السليم للقرآن -وهو البديل الأمثل عن التفسير- هو جمع كل ما جاء في القرآن عن كل موضوع منها بحيث تتضح كل أبعاد الصورة التي يريدها القرآن لهذا الموضوع"[1].

ويدلل على هذا بأمرين:

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص ٩٩-١٠٠.

الأول- من ناحية المبدأ "فإن أي تفسير لا بد وأن يكون إسقاطاً بشرياً على معاني القرآن وبالتالي قول بالرأي أو افتيات عليه. فأي تفسير للنص الإلهي المعجز هو تفكير بشري، فالمفسرين الأوائل وإن كانوا في مثل قامة الطبري والقرطبي وابن كثير.. إلخ، إلا أنَّهم عندما قدموا لنا تفسيراتهم، فإنَّهم ارتكبوا دون أن يعلموا إثماً عظيماً، لأنَّهم قوَّلوا القرآن ما لم يقله، أو أعطوا معنى عامًا صفة خاصة لم يذكرها القرآن"[1].

الثاني- من ناحية التطبيق "أن تفسير القرآن آية آية يعنى تقطيع أوصاله، والحيلولة دون وصول المعنى الكلي ونفاذ هداية القرآن الناتجة عن تلاحم آياته بعضها ببعض وما تثيره في النفوس والقلوب مما يهدر فعالية الخطاب القرآني"[2].

وهكذا عدَّ جمال البنا أنَّ جمع الآيات في الموضوع الواحد ودراستها هي السبيل الأوحد لفهم آيات القرآن الكريم، وهي البديل الأمثل عن جميع مصنفات علم التفسير، وهي دعوى تخلو من العلم علاوة على عمق النظر.

إنَّ غالب العلماء المعاصرين يدركون مدى أهمية جمع الآيات في الموضوع الواحد للوصول إلى مراد الله في كتابه العزيز وهو ما يعد شكلاً من أشكال ما يعرف عند العلماء

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٩٧.

(٢) يصف البنا أثر هذا الخطأ في تفسير النص القرآني الكريم بقوله: "إن القرآن لا يحدث أثره أو يحقق رسالته إلا نتيجة لتلاحم آياته بعضها ببعض، وتقطيع أوصال القرآن كان يعنى قتله، ثم العكوف على دراسة كل شلو من أشلائه، وهو ما يمكن أن يقدم لنا مادة أو معلومة، ولكنه لا يقدم حياة، ولا يثير عاطفة ولا يبعث على عمل، ولا يؤدى إلى هداية وهذا هو المضمون الحقيقي لتفريغ القرآن من ثوريّته". انظر: البنا، **تثوير القرآن**، ص٩٧-٩٨.

بالتفسير الموضوعي؛ لكن ذلك لا يمكن أن يكون بأي حالٍ من الأحوال السبيل الأوحد لفهم القرآن، فهناك مصادر أخرى وأساليب أخرى لتفسير القرآن، وهناك ما يعرف عند أهل العلم بالتفسير التحليلي الذي ينظر للآيات بشكل تفصيلي ومن كل الجوانب ويعتمد جميع المصادر التي قررها العلماء للتفسير، وهو أحد الأساليب التي تعد من أهم مفاتيح فهم مراد الله ﷻ من الآية الكريمة[1].

فجمعُ آيات موضوعٍ ما تُحققُ رؤية جيدة لكيفية تناول القرآن لذاك الموضوع[2]؛ لكن

---

(١) وهو أسلوب في تفسير القرآن يُعنى المفسر الذي ينهجه بتفسير الآيات القرآنية بشكل تفصيلي بحيثُ يقوم بحشد كثيرٍ من القضايا العلمية المتعلقة بالآية من مثل معاني الألفاظ واشتقاقها، وبلاغة التراكيب والنظم، وأسباب النزول، واختلاف المفسرين في الآية، والمقارنة بينها، ويذكر حكم الآية وأحكامها، والقراءات الواردة فيها، وقد يزيد بتفصيل أقوال العلماء في مسألة فقهية أو نحوية أو بلاغية، ويهتم بذكر الروابط بين الآيات والمناسبات بين السور ونحو ذلك، ويعد هذا الأسلوب من التفسير من أسبق أساليب التفسير وعليه يعتمد بقيتها. الرومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، ص٥٧-٥٩. وانظر: فرحات، في **علوم القرآن عرض ونقد وتحقيق**، ص٢٦٦-٢٦٧

(٢) وهو أسلوب في تفسير القرآن يدرس فيه المفسر القضايا بحسب دلالة الآيات في القرآن كله على تلك القضية، أو بحسب مقصد سورة منه، أو إبراز معنى مصطلح أو مفهوم، وانضم إلى هذا الأسلوب فرع آخر، وهو الذي يبحث في مفهوم أو مصطلح معين تتكلم عنه آيات القرآن في السور المختلفة، ويمكن اعتبار ما ألفه العلماء الأوائل في مفردات القرآن وغريبه الأساس الذي قام عليه هذا الفرع من هذا الأسلوب، هذا بالإضافة إلى الفرع الذي يبحث بالموضوع الواحد بكافة تفاصيله في القرآن الكريم كله، وكان لأصحابه سلف من العلماء السابقين؛ كالمؤلفات التي ألفت في أحكام القرآن وأقسام القرآن وأمثال القرآن وغيرها. انظر: عبد الحي الفرماوي، **البداية في التفسير الموضوعي دراسة منهجية موضوعية**، (مصر: مطبعة الحضارة العربية، ط٢، ١٩٧٧م)، ص٥٢. وعبد الستار سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، (مصر: دار التوزيع

عرض الآيات في مواقعها ونظمها الجليل وما يتعلق بها من أحكام وقضايا لغوية وفكرية والرجوع إلى المصادر الأخرى غير القرآن في التفسير هو الذي يحقق الفهم السديد للنص القرآني، ويبلغ بالمتلقي من خلال وقوفه على طريقة العرض وأسلوب تناول القضايا القرآنية أهدافاً عديدة أرادها المولى ﷻ من إنزال القرآن الكريم على النحو الذي بين أيدينا في المصاحف، لذا فإن الاقتصار على طريقة التفسير الموضوعي في فهم القرآن يعد استلاباً للآية من سياقها وعالمها وبنائها الخاص، فالصواب فهم الآية من خلال سورتها الكريمة ومن خلال العرض العام لموضوعاتها في الكتاب الكريم.

الأساس الثاني- العقل

يسوغ البنا جعل العقل المصدر الأول في فهم القرآن الكريم بمسوغين اثنين، وهما:

الأول: أن العقل هو أداة فهم القرآن الكريم الذي يعد الأصل الأول للإسلام، ذلك أننا لكي نُعمِل القرآن، لا بُد أولاً أن نُعمِل عقولنا في فهمه واستيعابه، خاصة وإن أسلوب القرآن يمكن أن يوحي بأكثر من معنى، ويتطلب إعمالاً وتمييزاً ومقارنة للآيات التي جاءت في مختلف آياته، حتى نستوعب أحكامه، وهذا ما يطلبه القرآن نفسه قال تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ** ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِـَٔايَـٰتِ**

والنشر الإسلامية، ط٢، ١٩٩١م)، ص٢٠. ومصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٨٩م)، ص١٦.

(١) سورة محمد، الآية: ٢٤.

رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّواْ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾[1].

الثاني: أن كل "ما يتعلق بالشريعة من علاقات يفترض أن تتفق مع العقل أولاً، ولا يكون الوحي إلا مؤكداً؛ أي إعمال العقل في فهم النص وهذا يجعل العقلانية هي المرجعية الإسلامية فيما يتعلق بالشريعة"[2].

فالبنا يجعل العقل حاكماً على النقل ومقدماً عليه فيما يتصل بأمر الشريعة، والشريعة في مفهوم البنا هي كل الآيات التي تتعلق بالأحكام الشرعية، بل إنه يصرح في موطن آخر بمكانة العقل من القرآن والسنة فيقول: "أقوى منهما جميعًا الرجوعُ إلى العقل وتحكيم المنطق السليم وطبيعة الشريعة ومقاصدها، حتى وإن كان الموضوع عبادياً، لأنه ما دام بعيدًا عن ماهية الله تعالى وعالم السمعيات فإنه يخضع لحكم العقل والنظر، وما يهدي إليه المنطقُ السليم، والقول بغير ذلك يحرم الناس من استخدام عقولهم، ويعطل ملكات التفكير ويجعلهم أسرى للروايات"[3].

فللعقل –في نظر جمال البنا- حرية القبول أو الرفض لكل ما هو ليس من عالم

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٧٣.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣، ص١٩٥-١٩٦.

(٣) يصف البنا الأمة الإسلامية طوال تاريخها بأنها تركت العقل جانبا بقوله: "لم يحدث أبداً أن اتفقت أمه على أن تعطي عقلها أجازة لألف عام، تعيش خلالها عالة على الأسلاف والأجداد. فلنحمد الله أننا لا نزال نسير على أقدامنا، وكان يمكن أن نسعى على أربع، وقد عبر عنها الجاحظ منذ أكثر من ألف عام عندما قال عن المسلمين (أمة قد أصبحت تحمل عقليه العوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع)، أمام مأساة بمثل هذا الحجم لا يعد من المبالغة في شيء أن نقول العقل أولاً. البنا، **نحو فقه جديد**، ص١٩٨.

السمعيات الواردة في القرآن فقط، ويحق للعقل أن يخضع جميع أحكام الشريعة للنظر والتأمل فما وافق منها منطق العقل أمضيناه وما خالف منها منطق العقل أبيناه حتى وإن كان من العبادات التي شأنها أنها توقيفية. وهكذا يغدو النص القرآني كلأً مباحاً للعقل يرتع فيه كيف يشاء، دون أي ضوابط أو قيود طالما أن العقل يمتلك القدرة التامة للتمييز بين الحق والباطل والهدى والضلال، "بل إننا أمام النص القرآني نفسه يجب أن نفكر ولا يجوز أن نخر أمامه صمًّا وعميانًا، فقد تكون العلة التي من أجلها أصدر القرآن حكمًا قد انتفت، وبالتالي لم يعد من مبرر لإعمالها"[1].

والجواب على ما أورده جمال البنا يتمثل في النقاط التالية:

١ - إنَّ الإسلام قدَّر العقل لكونه من أكبر النعم التي أنعم الله بها على الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2]؛ لكنه لا يبالغ في تقدير قيمة العقل كما فعلت العقلانية الإغريقية والمادية الغربية، ومن ورثها من بعدُ؛ بحيث يجعله هو المُحَكَّم في كل شيء، وهو المرجع الأخير في كل شيء[3].

فهناك أمور لا يستطيع العقل الوصول إليها لأنها ليست محط تجربته، ولا تستطيع الأدوات التي يُحَصِّل بها المعرفة وهي أدوات الحس أن تصل إليها لأنها خارجة عن نطاق

---

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص١٩٧

(٢) سورة النحل، الآية:٧٨.

(٣) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (القاهرة: دار الشروق، ط٥، ١٩٩٩م)، ص٥٣١.

المحسوس، وإن كان في إمكان العقل أن يعقلها حين تَبين له، فهذه تُلَقَن للعقل تلقيناً عن طريق الوحي، ويكون دور العقل أن يعقلها عن طريق التيقن من صدق الخبر[1].

٢- إنَّ الإسلام يمنح العقل مجالاً واسعاً للعمل هو أوسع مجال سليم للعقل منحه إياه نظام من النظم أو عقيدة من العقائد، وفي الوقت نفسه يمنعه من مجالات بعينها، ويحظر عليه التفكير فيها، فيمنعه من التفكير في ذات الله تعالى، وفي القدر، وفي وضع تشريعات غير ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ[2]، ودعاه إلى التفكير في خمسة أشياء:

أ- في آيات الله في الكون للتعرف على قدرة الله تعالى وتفرده بالخلق.

ب- في آيات الله في الكون للتعرف على السنن الكونية التي يجري بها قدر الله في الكون.

ت- تدبر حكمة التشريع الرباني.

ث- تدبر السنن الربانية التي تجري الأمور بمقتضاها في حياة البشر.

جـ- تدبر التاريخ[3].

---

(١) قطب، **مذاهب فكرية معاصرة**، ص٥٣١.

(٢) إن العقل لمحدوديته لا يستطيع الاستقلال بالمعرفة -كما يزعم البنا-؛ إذ لو كان كذلك لما اختلف ذوو العقول في كثير من القضايا فيقول عقلٌ برأي ويقول آخر برأي يضاده؛ بل إنَّ السبب في اختلاف المذاهب الفلسفية وتعددها إنما هو قصور العقل عن الإحاطة التامة بحقائق الأشياء. عبد العظيم المطيعي، **الإسلام في مواجهة الأيديولوجيات المعاصرة**، (القاهرة: مكتبة وهبه، ط١، ١٩٨٧م)، ص٩٨.

(٣) محسن عبد الحميد، **دراسات في أصول تفسير القرآن**، (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٢، ١٩٨٤م)، ص ١٣٧-١٤٥.

إنَّ جمال البنا يلتقي مع التيار الحداثي في مسألة مركزية العقل وتحكيمه في قضايا النقل والسمعيات، ويذهب في ذلك مذهبهم الذي ورثوه عن الغرب، على الرغم من وضوح الشريعة وشدة بيان العلماء لمسألة العقل والنقل، ودرء كل تعارض قد يؤدي إلى سوء استخدام للعقل وقدراته، ودعواه بأن عملية إقصاء العقل المسلم هي واحدة من شنشناته التي لا دليل عليها ولا برهان.

الأساس الثالث منظومة القيم الحاكمة

تعد منظومة القيم الحاكمة الأساس المنهجي الثالث في تعامل جمال البنا مع القرآن الكريم وتفسير آياته واستنباط الأحكام الشرعية على ضوءه.

والقيم الحاكمة عنده هي "القيم التي يمكن أن يستنبط منها أحكام فالتقوى مثلاً قيمة عظيمة في القرآن ولكنها ليست حاكمة، بمعنى أنه لا يمكن استخلاص أحكام منها لأنها تقوم على الشعور القلبي العميق للفرد على نقيض قيمه أخرى في القرآن الكريم هي العدل التي يمكن أن تكون أساساً لكل صور التعاقد والتعامل"[1].

كما يذكر البنا "أنَّ القرآن وإن تضمن أحكاماً، إلا أنَّها محدودة العدد (ما بين ٢٠٠ إلى ٦٠٠)؛ لأن القرآن بالدرجة الأولى كتاب هداية، وما تضمنه القرآن من أحكام معظمها موجز لا يعالج التفاصيل. ونتيجة لقلة الأحكام، ولضرورة تفصيلها عمد الفقهاء إلى السُنة وتعرضوا في هذا السبيل للأخذ بأحاديث ضعيفة أو موضوعة"[2].

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٦٣.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٦٣.

وبناء على هذه المقدمة فلا بد من آلية أو وسيلة لاستنباط أحكام تفي بمتطلبات الزمان واحتياجات الحياة ومتغيرات العصر، لذا فإن البنا يرى أن منظومة القيم الحاكمة في القرآن هي الوسيلة التي يمكن أن تستلهم منها الأحكام التي لم ينص القرآن عليها أو نصّ عليها ولم تعد ملائمة للواقع، يقول جمال البنا: "أما الشريعة فواسطة العقد فيها هي قيمة العدل ومعنى هذا أن نستلهم العدل في كل ما تتضمنه الشريعة، وهى الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع"[1].

ويقدم جمال البنا التفسير التطبيقي لأحكام شرعية استند العلماء في استنباطها إلى النص القرآني، ليأتي جمال البنا ويقرر خلافها بدعوى الاحتكام إلى منظومة القيم الحاكمة في القرآن ومن ذلك:

١- "عندما نطبق هذا المبدأ على العلاقة ما بين الرجال والنساء فإن كل أيمان الطلاق وأحكامه التي تتضمنها كتب الفقه تعد لاغيه ولا قيمة لها، لأنها تخالف مخالفة صارخة أصول العقد، فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشهود. فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشروط التي أنعقد بها. بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من أيمان طلاق لا يعتد بها، وإنما يعتد بالطلاق في حالة واحدة هي أن يتم الطلاق علانية بشهود وباتفاق من الطرفين، وتسوية لما بينهما من حقوق وواجبات"[2].

٢- قيم "السماحة والتيسير في القرآن تأتي بعد العدل، والآيات التي تحض عليها وتأمر بها وتنفى الحرج وتقرر أن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها عديدة ومترادفة، ويبرز القرآن هذه القيمة بوجه خاص في العلاقات ما بين النساء والرجال بدءاً من الزواج وانتهاء بالطلاق

---

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٦٤.

(٢) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٦٧.

كما يبرز هذه القيمة في دعوته للصفح والعفو"[1].

٣- ومن القيم الحاكمة "الرحمة التي يبدأ بها المسلمون كل سور القرآن في تعبير "بسم الله الرحمن الرحيم" وتستخدم هذه القيمة لإيجاد سند تشريعي لتخفيف الأحكام التي توفرت دواعي الرحمة فيها"[2].

٤- التوبة تدخل في القيم الحاكمة "لأنها يمكن أن تجب العقوبات، ومعظم نظريات العقوبة لا تعنى بالتوبة، ولكن القرآن الكريم يحسب حسابها بصورة لافتة بحيث تصبح من القيم المؤثرة فيما يتعلق بالأحكام، ولهذا فيفترض أن يُفرد في كتاب الأحكام الإسلامية باب تحت عنوان (التوبة) يوضح طريقة التوبة، وأثرها على الأحكام، بل يمكن تنظيم عملية التوبة والحث عليها وتيسير إجراءاتها لأنها طريق للإصلاح يقوم على اعتراف المخطئ بخطئه ورغبته في الإقلاع عنه والتطهر منه، وهذا ما يريده المجتمع"[3].. وإذا أخذ بما ذهبنا إليه من أن تكون منظومة القيم الحاكمة هي أصل الأحكام بما فى ذلك الحرية والعدل والتوبة واليسر الخ، فإن مضمون قانون العقوبات الإسلامي، وصورة المحكمة الجنائية الإسلامية سيتغيران شكلاً ومضموناً. وسيقدمان إضافة مبدعة في عالمها.

وسيمكن -بالتوبة- استنقاذ ألوف المتهمين من السجون والعقوبات ليكونوا مواطنين

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٦٨.

(٢) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٧١.

(٣) يقول البنا شارحاً ما سبق "وقد أقامت جنوب أفريقيا بمبادءه من الرئيس مانديلا محكمة للتوبة يمثل أمامها أنصار العهد العنصري القديم الذين أساءوا إلى السود ليعبروا عن ندمهم ويقدموا اعتذارهم ويعلنوا توبتهم دون حاجة إلى إصدار أحكام وتوقيع عقوبة". البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٧٣.

شرفاء. سواء جاء عرض التوبة من المحكمة إيثاراً لفكرتها النبيلة أو من المتهم تطهيراً لنفسه من أدران الجريمة ورغبة في حياة جديدة أمينة وجادة"[1].

ـ أهمية منظومة القيم الحاكمة في القرآن في نظر البنا:

يعلل جمال البنا دعوته إلى الارتكاز إلى منظومة القيم الحاكمة في القرآن الكريم في تفسير الآيات وتوجيه واستنباط الأحكام الشرعية للأسباب التالية:

١- إنَّ استلهام الأحكام من القيم القرآنية هو وحده الذي يمكن أن يعالج ندرة الأحكام المنصوص عليها بالفعل في القرآن، ويضمن عدم انحراف هذه الأحكام عن هدى القرآن ما دامت مستلهمة من قيَّمه، وتضفى عليها شعاعاً من قداسة القرآن يكفل لها الاحترام.

٢- إنَّ استلهام الأحكام من منظومة القيم القرآنية يعلى الوجه الحضاري للإسلام على بقية الطقوسيات التي تأخذها القضايا أو السياسة أو العامة، ويوجد في أعماق المسلم بوصلة تهديه السبيل وميزانا يزن به الأعمال ويتعرف على ما قد يصيبها من شطط أو انحراف، وهو ما يمكن أن نقول عنه الضمير المسلم.

٣- إن استلهام الأحكام من منظومة القيم القرآنية يؤدي إلى إعادة المرجعية للقرآن المعترف به من الجميع كأصل أول للتشريع وتصحيح الانحراف الذي أصاب الفقه عندما جعل السنة -عملياً- هي المصدر الأول له، ومادة الأحكام.

---

(١) البنا، نحو فقه جديد، ج٣ ص٢٧٣.

وسترجىء الباحثة مناقشة هذا الأساس إلى الفصل الرابع؛ لأنه يتضمن التقويم المنهجي والأخلاقي لهذه الفكرة.

الأساس الرابع- العرف

يعد هذا الأساس هو الأساس الرابع في تفسير وتوجيه آيات القرآن الكريم عند جمال البنا، ويمكن تحديد ملامح هذا الأساس لديه عبر المحاور التالية:

١- يعُدُّ جمالُ البنا أنَّ الميدان التطبيقي للعُرف[١] هو كل ما يتصل بالسلوكيات الاجتماعية والعلاقات الإنسانية واللباس والمظهر العام للإنسان، وذلك في قوله: "أن الإطار الأعظم للعرف هو ما يتعلق بالعادات الشخصية أو الاجتماعية، من زي، أو لبس، أو أكل، أو عادات اجتماعية، أو معاملات عرفية، وبوجه خاص ما يتعلق بالمرأة"[٢].

٢- يرى البنا أن معالجة العرف لا يمكن "أن تكون نصوصية قاطعة، وذلك للطبيعة المرنة

---

(١) العرف من الأدلة الشرعية عند العلماء وقد عرفه الأصوليون القدماء عدة تعريفات منها ما قاله الجرجاني بأنه: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول". انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ص١٩٣. وعرَّفه من المعاصرين الشيخ أبو زهرة بقوله: "ما اعتاده الناس من المعاملات واستقامت عليه أمورهم". انظر: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٢٧٣. وقرَّر مجلس مجمع الفقه الإسلامي أن العُرف "ما اعتاده الناس، وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك، وقد يكون معتبراً شرعاً أو غير معتبر". انظر: مصلح النجار، **الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين**، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٢م)، ص١٧٠.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣، ص٢٩٥.

للعرف، ولأن العرف أملك كما اعترف الفقهاء ومن هنا فإن مخالفة العرف للنصوص تعالج في ضوء عدد كبير من الاعتبارات التي تتقبلها الشريعة، فإذا كان الأصل في العادات العفو، فلابد أن يكون الحظر قليلاً، ولكن شواهد الحال أن هذا القسم من أكثر الأقسام احتشاداً بالتحريمات وبوجه خاص عن المرأة وهو ما يتعارض مع الطبيعة الديناميكية المتغيرة للعرف"[1].

٣- يخلُص البنا إلى أنه "ما دام العرف أملك، وأنه حكم زمان ومكان[2]، وأنه لا يحدث إلا بعد اقتناع الجمهور به شيئاً فشيئاً له حتى يصل إلى ممارستهم له ممارسة عرف[3]، وما دام العرف محصوراً في إطار العادات لا العبادات فإن اختلاف هذه الأعراف مع بعض النصوص لا يزعجنا كثيراً لأن من الممكن التعامل مع هذه النصوص بما تتيحه الشريعة نفسها من مندوحات أو مخارج أو بدائل أو تقدير لما يرتفق على النصوص من مستجدات أو استلهام المقاصد العليا وتفضيلها على حرفية النصوص[4] التي قلما تخلو من مآخذ أو وجوه طعن،

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٩٦.

(٢) لم يقل أحد من العلماء بذلك بل الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير الزمان والمكان، ولهذا يقول الفقهاء أنه اختلاف زمان ومكان لا اختلاف حجة وبرهان. انظر: عبد المجيد محمود مطلوب، **أصول الفقه الإسلامي**، (مصر: مؤسسة المختار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٥م)، ص١٩٩.

(٣) يقول البنا: "ويجب أن نعلم أن العرف إنما هو صوت الزمن القاهر، الدهر الذي لا يقف أمامه أحد وما يمثله من تطور وتغير لا مناص عنه كما أنه ثمرة تفاعل الحضارات والثقافات والشعوب، وأخيراً فقد نجد له أصلاً في شيوع الثقافة والمعرفة التي قضت على كثير من الأعراف التي كانت أقرب إلى الخرافة". البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٩٦.

(٤) يؤكد البنا فهمه للعرف بأنه حالة تغير دائمة فيقول: "في نظرنا أن العرف في قيامه بهذا الدور فإنه يُمكن للزمان أن يتنفس حتى لا ينفجر المجتمع أو يتقوقع بصورة تشل الحواس، ومهما كان عزوف النصوصيين

وأهم من هذا كله انتفاء العلة التي من أجلها وضعت النصوص وما يسمونه (تحقيق المناط)"[1].

يستند البنا إلى العرف في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم؛ لكنه كعادته يذكر كلاماً عاماً يحتمل الحق والباطل، ولتأصيل هذه المسألة لا بد من التنبيه على عدة نقاط:

١- قسّم العلماء العرف إلى قسمين: الأول: عرفٌ صحيحٌ وهو ما تعارف عليه الناس مما لا يعارض دليلاً شرعياً أو يخالف حكماً إسلامياً، كاتفاقهم على أساليب الأجرة ودفع المهر مقدماً أو مؤخراً، والثاني: عرفٌ فاسدٌ وهو المعارض للنصوص المناقض لقواعد الشريعة كاعتياد شرب الخمر والتعامل بالربا وعادات اللباس المخالفة للشرع[2].

٢- وضع العلماء شروطاً لاعتبار العرف منها: أن يوافق النصوص الشرعية، وأن يكون عرفاً شائعاً بين الناس، ومطرداً بينهم في جميع معاملاتهم مما لا يتعارض مع نص أو أصل من الأصول القطعية[3].

وعليه فإنَّ كل عُرف أو عادة خالفت نصوص الشريعة وأدلتها لا يؤخذ بها وإن

عن هذا الدور فلا جدال في أنه أفضل من الانفجار أو التقوقع، وهو بعد كل شيء سُنة من السنن التي أقام الله عليها المجتمع، وجزء لا يتجزأ من حيوية و"ديناميكية" وتدافع هذا المجتمع". البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٩٧.

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٩٧.

(٢) محمد كمال الدين الإمام، **أصول الأحكام الشرعية**، (مصر: دار الجامعة الجديدة، ط١، ٢٠٠٥م)، ص١٨٥.

(٣) مطلوب، **أصول الفقه الإسلامي**، ص١٩٩.

اشتُهرت بين الناس، وكل ما بناه العلماء من قواعد فقهية ترجع إلى هذا الأصل فقد اعتمد فيها على هذه المنطلقات[1]، وقول جمال البنا بأنَّ معالجة العرف يجب أن لا تكون نصوصية، وتسويغه مخالفة العرف لحرفية النصوص كلامٌ باطل لا يصح معه اعتماد العرف دليلاً شرعياً؛ لأنَّه حينها يكون عرفاً فاسداً مرفوضاً.

الأساس الخامس- توظيف المعنى الإعجازي في القرآن

يعتبر البنا فهم حقيقة الإعجاز في القرآن الكريم أحد مفاتيح الفهم السليم للقرآن؛ "لأنَّ -معجزة الإسلام- مدلولها ومضمونها يختلفان عن مدلول ومضمون المعجزات في الأديان الأخرى"[2].

ويشرح معنى الإعجاز -كما يراه- بقوله: "القرآن ليس كتاب أدب أو كتاب بيان؛ بل هو كتاب فنٍ، وهدايته تتركز في النظم الموسيقي كسيمفونية لا تحتاج إلى مفسرين"[3]، فالإعجاز القرآني عند جمال البنا هو في النظم الموسيقي، والذي يغني مستمعه عن الحاجة إلى التفسير والمفسرين.

ويستشهد بعدة وقائع وأدلة في شرحه لهذا الفهم الجديد لمعنى الإعجاز في القرآن الكريم فيقول في هذه المقدمة التي يبني عليها عدة نتائج: "ما حدث في الواقعة الأولى أن

---

(١) بنى العلماء عدة قواعد فقهية على هذا الأصل من مثل: العادة محكمة، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص. إمام، **أصول الأحكام الشرعية**، ص١٩٥. وهي قواعد بنيت على أساس أن يكون العرف عرف صالح لا يخالف نصوص الشريعة.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص٢٠٠-٢٠٤.

(٣) البنا، **العودة إلى القرآن**، ص٥٨.

القرآن ما إن تلي من فم محمد ﷺ في مكة أو من فم مصعب بن عمير ﷺ في المدينة أو حتى قرأ من رق غليظ -كما حدث بالنسبة لعمر بن الخطاب ﷺ- حتى آمن المشركون أو أصابتهم تلك الهزة التي زلزلت عقائدهم القديمة وهيأتهم للإيمان الجديد، وهذه الواقعة تكررت عملياً وثبتت مصداقيتها تاريخياً في حالات متعددة بحيث يمكن أن نستخلص منها هذا المبدأ الهام: إن القرآن نفسه ووحده يملك القوة على أن يحدث التغيير النفسي الذي يهيئ الإنسان لأن يخلق خلقاً إيمانياً جديداً"[1].

ويرى أنَّ أعمدة هذا الإعجاز الموسيقي ومفرداته تتنوع بين "نظم موسيقى وتصوير فني ومعالجة نفسية للطبيعة البشرية وتوجيه نحو إعمال العقل والالتزام بالقيم السامية التي وضعها من عدل وخير ومحبة وتقوى"[2].

وبناءً على هذا التوجه في الفهم يقر البنا مجموعة من النتائج وهي:

١ - من الناحية النظرية والموضوعية فيفترض أن تملك هذه المعجزة فعاليتها وأن تستمر هذه الفعالية ما استمر القرآن وإلا فقدت المعجزة صفتها ووظيفتها ولم تعد معجزة. كما يتفق هذا المعنى مع مبدأ إسلامي أصولي هو انتفاء المؤسسة الدينية وعدم وجود شفعاء بين الإنسان والله، وهكذا يتلاقى المفروض بالواقع.

٢ - هناك دلالة مهمة تستمد من هذه الواقعة الثابتة تاريخياً والمفترضة نظرياً، هذه الدلالة هي أنه ما دام القرآن يملك وحده قوة التأثير المطلوبة فإنَّ كل التفاسير التي وضعت

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص٢٠٤.

(٢) البنا، **العودة إلى القرآن**، ص٥٩.

في عهود لاحقة هي مما لا داعي له"[1].

والرد على جمال البنا في هذه النقطة هين ويسير؛ إذ إنَّ قضية الإعجاز القرآني من القضايا التي أصلّ لها العلماء مبكراً وأشبعوها بحثاً ورداً، وحتى لا يطول بنا المقام سأنبه فقط على بعض المسائل:

١ - إن الإعجاز القرآني أوسع وأشمل من مجرد الأثر النفسي والإيقاع الموسيقي، وذلك بعض من عظمة الإعجاز في كتاب الله تبارك وتعالى، وحصره في هذا المجال مما ينقص من مقداره ويحد من آفاقه ومما لم يقل به أحد من علماء البلاغة وفرسانها[2].

---

(١) البنا، **العودة إلى القرآن**، ص٥٩. يضع البنا جهد علماء التفسير والدراسات الاستشراقية حول القرآن في ذات المنزلة من الإساءة إلى القرآن الكريم فيقول " إذا كان هذا هو شأن التفاسير فيمكن القول من باب أولى إن كل ما وضعه المستشرقون من بحوث وكل ما سودوا به الصحف عن القرآن هو مالا يعتد به في قليل أو كثير. وهو مرفوض تماماً لأنه يقوم على منهج خاطئ. فالمستشرقون جميعاً سواء من يدعى المسيحية أو اليهودية هم في حقيقة الحال أبناء الثقافة الأوربية الوثنية. ومن هنا فإننا لن نخسر شيئاً إذا وضعنا مجلدات المستشرقين عن القرآن جنباً إلى جنب التفسيرات القديمة في الركام المتعالي لسقط المتاع التاريخي". البنا، **نحو فقه جديد**، ج١ ص٢٠٢.

(٢) أفاض العلماء سابقاً ولا حقاً في الحديث عن وجوه الإعجاز القرآني، فالجاحظ من أوائل من تصدى لبيان أسرار الإعجاز في القرآن، ونبه على أن التنزيل أولى اللفظ عناية خاصة فاختاره بدقة ليدل على المعاني، ثم جاء بعده الرماني فألف النكت في إعجاز القرآن، وأفاض في الحديث عن الوجه البلاغي للقرآن، مركزاً على الصياغة اللفظية للآيات، ثم تبعه الخطابي والذي قال بأن القرآن صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني، أما الباقلاني فقد حدد وجوه الإعجاز وجعلها عشرة بعد أن كانت محصورة في ثلاثة أوجه عند الخطابي، ثم ظهر عالم البلاغة الجرجاني وقال بنظريته في النظم وفيها أن

٢- إن العرب الذين خوطبوا بالقرآن الكريم أدركوا الجمال التوقيعي الذي اختص به القرآن، والذي نشأ من تخير ألفاظ مؤتلفة ومنسقة وموضوعة على نسق خاص، فتحدث لحناً متنوعاً، يتناسق مع جو الآيات ويؤدي وظيفة أساسية في البيان، وهي خاصية موجودة في القرآن الكريم لكنها تخدم البيان والبلاغة والأثر المراد من الآية[1].

٢- إن التذوق الموسيقي للقرآن لا يغني السامع عن التفسير وإلا كيف يتأتى لمن لا يفهم العربية أن يدرك عظيم معاني القرآن وبديع نظمه، فالعرب إنما عظُم القرآن في قلوبهم لما أدركوا من بلاغة الكلم القرآني وجودة سبكه[2]، وذلك هو الذي أحدث الهزة الشعورية العميقة في نفوسهم تجاه القرآن[3].

البلاغة لا تعود للألفاظ وحدها وإنما تعود إلى معانيها بعد أن يلتئم شملها في نظم. انظر: محمد بن الطيب الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق: أحمد صقر، (مصر: دار المعارف)، ص٥٠-٧٠. ومحمد أبو زهرة، **المعجزة الكبرى القرآن**، (مصر: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٠م)، ص٧٠-٨٠. وحسن مسعود الطوير، **جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني**، (بيروت: دار ابن قتيبة، ط١، ٢٠٠١م)، ص٨٠-٨٥.

(١) عبد العزيز معطي عرفة، **قضية الإعجاز القرآني وأثرها في البلاغة العربية**، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٥م)، ص١٣٥.

(٢) يقول الرماني في هذا المعنى: "من كان تناهى في معرفة اللسان العربي، ووقف على طرقه ومذاهبه في أساليب الكلام العربي، فإنه يعرف القدر الذي ينتهي إليه وسع المتكلم من الفصاحة، ويعرف ما يخرج عن الوسع، ويتجاوز حدود القدرة، فليس يخفى عليه إعجاز القرآن". انظر: الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص١٧١.

(٣) يقول محمد أبو زهرة -رحمه الله-في ذلك: "هؤلاء العرب الذواقون للبيان، الذين مرنت أسماعهم وألسنتهم على القول البليغ، هؤلاء الذين كانت الكلمة تقع في نفوسهم موقع الموسيقى فتطربهم، والقصيدة

والقول بالاستغناء بسماع القرآن عن تفسيره قولٌ لم يقل به أحدٌ من الصحابة ﷺ، وهم الذين بلغوا شأواً بعيداً في سعة الفهم وقوة الإدراك لمعاني القرآن الكريم؛ كما لم يقل به من كانوا أبلغ في العربية من أجيال اليوم، والبنا بهذا القول إنما يؤكد أفكاره الداعية إلى فهم القرآن بوسائل غير منضبطة لا تمت إلى أدوات العلم المنهجي بصلة.

الأساس السادس ـ السنة

ـ آراء البنا حول هذا الأساس:

السنة هي الأساس الخامس في نظر البنا في تفسير القرآن الكريم، إلا أنه يرى أن السنة التي يجب قبولها والتعامل معها ليس كل ما ورد عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير؛ بل هي فقط الوحي السني، والوحي السني إنما يعني التطبيقات النبوية والممارسات الشعائرية والتي شاهدها جموع الصحابة ﷺ، وما عدا ذلك فهو مما داخله التزوير أو مما لا يجب علينا اتباعه.

ويرى أنَّ التفاصيل حول العبادات التي جاءت بها السنة المطهرة "لم ترد في القرآن لحكمةٍ توخاها القرآن من عدم ذكر التفاصيل. والحكمة التي تبدو لنا هي أنَّ القرآن لم يرد أن يربط الكليات الملزمة، والباقية أبداً من صلاة وزكاة أو صيام أو حج أو شورى الخ بصورة

الطويلة فتهزهم، هؤلاء هم الذين خاطبهم القرآن فرأوا فيه نوعاً من البيان لم يعرفوه من قبل، فانجذبوا إليه، وخروا صاغرين أمام بلاغته، معترفين أنه يسمو على قدرهم ويعلو على طاقاتهم، إن كل شيء في القرآن معجز من حيث قوة الموسيقى في حروفه، وتآخيها في كلماته، وتلاقي الكلمات في عباراته، ونظمه المحكم في رنينه". أبو زهرة، **المعجزة الكبرى**، ص٨٦ باختصار.

محددة يمكن أن تكون قيداً على هـذه الثوابـت، أو عنتـاً، أو تحـدث عجـزاً عـن الـتلائم مـع الأوضاع المتغيرة، وفي الوقت نفسه ما كـان يمكـن أن تـترك التفاصـيل لاجتهـاد الأفـراد أو توضع تحت هوى النفوس. وكان لا بد من ضابط لها يضبطها دون أن يكون بمستوى الإلزام القرآني، وإلا لأوردها القرآن نفسه، من هنا جاءت وظيفة البيان، ومن المحتمل أنَّ الأوائل لم يفطنوا إلى الحكمة فيه؛ لأن البيان النبوي جـاء مـصاحباً للـبلاغ القـرآني في مكانـه وزمانـه، فكانت الحكمة خافية. وإنما تظهر الحكمة عندما يتطـاول الأمـد. أو تتغـير الظـروف أو يـتم التطبيق في بلاد أخرى.

فقد كان من الطبيعي أن تكون الزكاة وعتق الرقـاب الـخ بالنيـاق والجـمال أو الحبـوب الموجودة في جزيرة العرب، ولهذا لم تبين الثوابـت القرآنيـة المحـددة في الـبلاغ في مـضامينها "الزكاة" ونرى البيان لهذه الزكاة. فيما يحدده الرسول من نسبة في الإبل أو الحبـوب ممـا كـان مفهوماً وموجوداً لدى العرب"[1].

ويرتب جمال البنا عدة أمور على هذا الأساس، وهي:

الأول- اقتصار القرآن الكريم على المجمل والكليات دون ذكر التفاصـيل، وأن هـذا لا يمكن أن يكون عجزاً أو سهواً أو نسياناً، وإنما له حكمـة هـي أن لا يكـون التأبيـد القرآنـى للتفاصيل ولكن للكليات وحدها.

الثاني- إيكال القرآن تبيان هذه التفاصيل إلى الرسول عن طريق الوحي السُني لأنه مـن غير المتصور أن لا تحدد، وفى الوقت نفسه أغفل القرآن تحديدها.

---

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٧٩. وانظر: البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٨.

الثالث- قيام الرسول بهذا البيان وتحديد التفاصيل عن طريق الوحي السُني الذي هو أقل من الوحي القرآني ولو كان في مثل قوة الوحي القرآني لأفترض أن يأتي به القرآن نفسه .

الرابع- أن نهي الرسول ﷺ عن كتابة حديثه ورفض الخلفاء الراشدين والصحابة الكتابة يحمل دلالة وحيدة، وهي: أنَّ الجميع: الرسول والخلفاء الراشدين والصحابة أرادوا عدم تأبيد ما جاءت به السُنن من أحكام رغم التزام جيل الرسول والأجيال بعده بها ما دامت لا تمثل عنتاً، أو حرجاً، فإذا حدث هذا، أو جاءت أجيال بعوامل جديدة لم تكن معهودة لجيل الرسول ففي هذه الحالات يُجتهد للتوصل إلى حلول تتفق مع الثوابت القرآنية حتى وإن خالفت الأحكام السُنية التي جاء بها وحي أقل من القرآن"[1].

ـ مناقشة أقوال البنا حول هذا الأساس:

إنَّ هذه النتائج التي خَلُص إليها البنا استناداً إلى مفهوم السنة عنده تحمل دلالات خطيرة هي:

١- إلغاء السنة القولية، والتي تزخر بآلاف الأحاديث الصحيحة، التي تعد المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم عند طوائف المسلمين عامة، مما يترتب عليه إلغاء كثير من أحكام هذا الدين التي جاءت عبر السنة الشريفة[2].

٢- إن هذه الثروة الهائلة من ميراث النبوة وأحاديث النبي ﷺ، التي بذل العلماء فيها جهوداً عظيمة جمعاً وتحقيقاً وتنقيحاً، تستحق أن يطأطأ لها التاريخ والمستشرقون رؤوسهم

---

(١) البنا، **تثوير القرآن**، ص٦٦-٧٠.

(٢) عبد الكريم زيدان، **علوم الحديث**، (بغداد: مطبعة عصام، ط٣، ١٩٨٨م)، ١٨-٢٢.

احتراماً، وأن تذكر بكل تقدير وإجلال، وأن يسجلها التاريخ بمداد من ذهب.

ولقد أدرك ذلك كله كل من اطلع على تاريخ تدوين علم الحديث، إذ وضع العلماء منهجية علمية تعد غاية في الدقة والتثبت لم يبلغها علماء التاريخ، ولا ينكر فضلها ومكانتها أحد من علماء الغرب والشرق، إلا أن البنا في كتاباته حول السنة يزدري ذلك كله دون أن يقدم حجة أو دليلاً[1].

٣- يقسم البنا السنة إلى قسمين: السنة العملية والسنة القولية، فيقبل العملية (والتي يسميها الوحي السني) ويرفض القولية، وهذا التقسيم ترفضه طبيعة السنة المطهرة، ذلك أن اعتماد البنا الاستفاضة شرطاً لقبول ما ورد عن النبي ﷺ لا يستقيم له في غالب السنة النبوية العملية، بل إن من السنة القولية ما استفاض واشتهر بين جموع الصحابة ﷺ أكثر من بعض أفعال النبي ﷺ.

٤- ادعاء البنا أن التأبيد فقط في الوحي القرآني وليس في ما ورد عن النبي ﷺ سواء كان سنة عملية أو قولية إنما هو من بقية شنشنته التي يريد بها أن يلغي الكثير من أحكام الشريعة الغراء.

إنَّ ما سبق يكشف بوضوح عن نظرة جمال البنا للكثير من القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم، ولأدوات التفسير على تشكيل تصور واضح لرؤية البنا لآلية تفسير لقرآن الكريم، وطريقة التعامل مع نصوصه، وهو الأمر الذي سيتجلى بوضوح في المبحث الآتي المختص بتفسير البنا للآيات المتصلة بقضايا المرأة.

---

(١) محمد الزهراني، **تدوين السنة النبوية**، (السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م)، ص٣٨-٩٠.

المبحث الثالث
المشكل في آيات المرأة عند جمال البنا

يخوض البنا معركةً واسعةً حول قضايا المرأة المسلمة، ويرى أنها ظُلِمت طوال الألف عام الماضية من التاريخ الإسلامي، ويزعم أنها وقعت تحت أشكالٍ من الاضطهاد والظلم، والتهميش والإقصاء، مدعياً أنَّ هذا الاضطهاد التاريخي تسبب به فهمٌ منغلقٌ لآيات المرأة أدَّى إلى فرض أحكامٍ وآراء ليست من القرآن في شيء.

ويعُدُّ البنا أنَّ القرآن الكريم عالج قضيةَ المرأةِ في إطار ما أسماه "النقلة النوعية الكبرى للمفاهيم" التي أحدثها.

وفي معالجة القرآن لقضايا المرأة يرى البنا أنَّ القرآن استعمل مستويين في مخاطبتها: الأول خاطب المرأة كإنسان، وجاء ذلك ضمن خطابٍ يضم الرجال والنساء والمؤمنين والمؤمنات، بحيث قرر ذلك مساواة المرأة بالرجل في التكاليف، وفي الثواب، وفي العقاب، كما أقرَّ حق المرأة في التملك، وفي ممارسة التصرفات المالية، وحقها في العمل، وتولي المناصب.

وفي المستوى الثاني خاطب المرأة كأنثى؛ أي باعتبار الصفة البيولوجية التي تجعل منها حافظة الجنس البشري[1].

ثم بعد هذا الاستعراض يقرر جمال البنا أنَّ المرأة قد نالت حقوقها في مجتمع صدر الإسلام وتحررت مما كان يقع عليها في الجاهلية؛ لكن هذا العهد انتهى بعد ذلك نتيجة لعدة عوامل، منها شدة تغلغل تقاليد الجاهلية وعاداتها في أعماق المجتمع العربي، ومنها ما شهدته

---

(١) جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٩م)، ص١٤-٢٦.

الفترة التالية من ظهور قوتين سلبيتين؛ هما: قوة المُلك العضوض التي كانت قوة تخريب في المجتمع لصالح السلطة، وقوة الفقهاء التي كانت قوة تقييد؛ إذ إن الفقهاء هم مقننون في الأصل[1].

كما يرى أنَّ قضية المرأة كانت أحد الملامح القوية لحالة التدهور التي أصابت المجتمعات الإسلامية بعد القرن الخامس، ومما زاد الطين بلة -في نظر البنا- نقص الإحساس بالجمال في المجتمع، والذي جُعل أصلَ توصيف قضية المرأة، وسببًا في حجبها وإبعادها عن المجتمع واعتبار كل الأحاسيس الجمالية فتنة وشهوة.

ومنذ ذلك الحين بقيت قضية المرأة على ما هي عليه من جمود حتى أصدر قاسم أمين[2] كتابه "تحرير المرأة" في العام الأخير من القرن التاسع عشر، والذي وضع المرأة "على عتبة المستقبل" بحسب تعبير البنا[3].

---

(١) البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٧٤-١١٧.

(٢) قاسم محمد أمين (١٨٦٣م-١٩٠٨م). يعد رائد حركة تحرير المرأة في العصر الحاضر، ولد في بلدة طرّة بمصر، حصل على الليسانس في الحقوق عام ١٨٨١م، وعمل بعد تخرجه بالمحاماة، ثم سافر في بعثة دراسية إلى فرنسا، وأنهى دراسته القانونية بتفوق سنة ١٨٨٥م، وأثناء دراسته بفرنسا جدد صلاته مع جمال الدين الأفغاني، كان منذ شبابه مهتماً بالإصلاح الاجتماعي فأصدر سنة ١٨٩٨م كتاب "أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ وتبعه بكتاب "تحرير المرأة" نشره عام ١٨٩٩م بدعم من الشيخ "محمد عبده"، و"سعد زغلول"، و"أحمد لطفي السيد"، وهذا الكتاب ترجمه الإنجليز -أثناء وجودهم في مصر- إلى الإنجليزية ونشروه في الهند والمستعمرات الإسلامية. مما دفع العديد للرد عليه فرد على منتقديه بكتابه "المرأة الجديدة" سنة ١٩٠١م. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين)، ج٥ ص١٨٤.

(٣) بدأ تاريخ الفكر التحرري منذ أيام رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، والذي ألف كتابه (المرشد

الأمين في تعليم البنات والبنين)، وفيه دعا إلى تعليم المرأة، مبينًا الصفات المشتركة بينها وبين الرجل عقليًا وبدنيًا، ووجوب إشراكها في التعلم والتعليم، ثم جاء علي مبارك (١٨٢٤-١٨٩٣) وطرح مسألة المرأة أيضًا في مؤلفه (علم الدين) في حوار مع أحد المستشرقين الإنجليز مناقشاً قضية الحجاب والاختلاط، وأنه يحمل للنساء فوائد عديدة "من حيث أنهن يتلذذن بما يرينه ويعلمنه من الحوادث والأخبار، وما يطلعن عليه من محاورات الرجال، وأخبار السياسة". انظر: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م) ص٤٦١. وقد جاء هذا الطرح الذي قدمه كل من الطهطاوي وعلي مبارك في قضية المرأة ضمن تصور إصلاحي لكل منهما في مجال نشر التعليم والثقافة والمعارف، حيث انطلق كل منهما في تفعيل تصوره الخاص بعد عودتهما من فرنسا التي ابتعث إليها الأول عام ١٨٢٦م، والثاني عام ١٨٤٤م، وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين برزت رموز النخبة الثقافية الشامية من النساء وهن كل من زينب العاملي صاحبة الكتاب الموسوعة (الدر المنثور في طبقات ربات الخدور)، الصادر عام ١٨٩٢م، وسارة، وهند نوفل، وهنا كوراني، واستير أزهري، وألكسندرا أفرينو، وغيرهن ممن أسسن للصحافة النسائية في مصر، وهؤلاء جميعاً ناقشن في الصحافة النسائية قضايا حياتية مختلفة، مثل أهمية التعليم، وقضايا الزواج والأزياء، وبعض العادات الاجتماعية، ومن ذلك "أن المرأة التي لا تستر شعرها لا تخرج من الدين، وإنما ترتكب إثماً، وأن أساس الدين الإسلامي الاعتقاد بوحدانية الله تعالى ونبوة محمد ﷺ، فالشخص الذي يعتقد ويسلم بهاتين القضيتين على أي دين ومذهب كان، فهو مسلم". ثم جاء قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨)، وكتب كتابه (تحرير المرأة) وفيه حمل قاسم أمين على التفسيرات المنحازة للعلماء والفقهاء على حد قوله؛ حيث قال في كتابه السابق: "وليس في إمكان أحد أن ينكر أن الدين الإسلامي قد تحول اليوم عن أصوله الأولى، وأن العلماء إلا قليلا ممن أنار الله قلوبهم قد لعبوا به كما سادت أهواؤهم حتى صيروه سخرية وهزواً". ثم جاء كتابه (المرأة الجديدة) وفيه دافع قاسم أمين عن موقفه من المدنية الغربية منكرًا أن تكون المدنية الإسلامية نموذج الكمال البشري، ومعليًا من شأن المدنية الغربية، وبدا أمين في النهاية مستسلمًا تمامًا للتجربة المدنية الغربية باعتبارها الأرقى على سلم التطور، ففي مقدمة (المرأة الجديدة)، يقدم أمين تعريفًا لهذه المرأة يقول فيه عنها إنها: "ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات

ويرى البنا أنَّ الفقه الحديث والمعاصر في تناوله لقضية المرأة ظل على حاله من الجمود خاصة بالنسبة لمسائل المشاركة السياسية والحجاب، وإن شهدت قضية المرأة نفسها تطورات ليبرالية نتيجة لملابسات وتطورات سياسية واجتماعية خارج حدود الفقه.

بعد هذا يقوم جمال البنا وانطلاقًا من "الفقه الجديد" الذي أسسه، بالتقعيد لفقه جديد للمرأة المسلمة، يتضمن:

أولاً: استبعاد آراء الفقهاء تمامًا في قضية المرأة.

وثانيًا: العودة مباشرة إلى القرآن دون تفسير المفسرين.

وثالثًا: أن مكان قضية المرأة في الفقه الجديد هو في قسم "الشريعة"[1].

ولعل هذه المقدمة التمهيدية بين يدي القارىء توضح نظرة البنا العامة لموضوع المرأة، كما تبين أسسه الفكرية ومنطلقاته في توصيف مشكلة المرأة، وهو توصيف يلقي بالتبعة الكاملة على الفقهاء وعلماء التفسير في ما آل إليه واقع المرأة المعاصرة، ويجعل هذا الواقع

العلمية التي خلصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات"، ويقول إجمالاً "ونحن لا نستغرب أن المدنية الإسلامية أخطأت في فهم طبيعة المرأة وتقدير شأنها فليس خطأها في ذلك أكبر من خطأها في كثير من الأمور الأخرى" ويرى "أن أول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب"، وعلى خلفية هذه المقدمات الفكرية فإن قاسم أمين يرى أنه ليس ثمة دواء لمرض الأمة إلا بأن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شئون المرأة الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. انظر: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط٣، ١٩٨٠م)، ج١ ص٢٩٤. ومحمد عمارة، **قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي**، (بيروت: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م)، ص٩٠-١٠٠.

(١) البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٧٩-١٨٨.

الحاضر حالة ممتدة منذ زمن الخلافة الأموية حتى يومنا الحاضر وهو الأمر الذي لا تسعفه فيه حقائق التاريخ، ولا ما شهدت به مآثر حضارة المسلمين، فواقع المرأة اليوم يختلف كلياً عن واقعها في زمن الحضارة الإسلامية العظيمة، وسفر التاريخ هو الإجابة الصادقة على ادعاءات البنا حول المرأة المسلمة[1]، وهي ادعاءاتٌ تصب في مصلحة حركات تحرر المرأة العلمانية التي

---

(١) يُعَدُّ التاريخُ المرآةَ الصادقةَ لحضارة الشعوب، والدليل على رقي الأفكار أو انحطاطها، وهو البرهان على سلامة التصورات أو غبشها، وما حفظ لنا التاريخ من سيرة المرأة المسلمة وحالها يؤكد المكانة العليا التي بلغتها، ويكذب كل ما قيل عن التراث الفقهي من أنه اضطهد المرأة وأساء لحقوقها، فالمرأة المسلمة استطاعت بفضل التصور الإسلامي الصحيح الذي عاشته الأمة أن تبلغ مراتب عليا ومكانة مرموقة، فقد ذكر التاريخ أنَّ المرأة المسلمة أثرت في مسيرة الأمة الإسلامية وساهمت في جميع لمجالات والأدوار، فالتاريخ يشهد أن أكثر من خمسين امرأة مسلمة حكمن الأقطار الإسلامية على مر التاريخ بداية من ست الملك إحدى ملكات الفاطميين والتي حكمت في القرن الخامس الهجري، ومروراً بالملكة أسماء والملكة أروى اللتان حكمتا صنعاء، وزينب النفزاوية في الأندلس، والسلطانة رضية في دلهي في منتصف القرن السابع الهجري، وشجرة الدر في مصر في القرن السابع الهجري، وغيرهن كثير، وهو الأمر الذي لم تبلغه أوروبا مجتمعة طوال تاريخها القديم والحديث، كما كانت المرأة المسلمة طوال التاريخ الإسلامي عالمة ومفتية فقد ترجم الحافظ ابن حجر في كتابه (الإصابة في تمييز الصحابة) لثلاث وأربعين وخمسمائة وألف امرأة منهن الفقيهات والمحدثات والأديبات، وكان لابن عساكر من الشيوخ بضع وثمانون من النساء، وقد سجل التاريخ أسماء هؤلاء العالمات وأعمالهن، ونذكر منهن كريمة راوية البخاري (ت٤٦٥هـ)، وشهدة الأبري مسندة العراق (ت٥٧٤هـ)، وزين العرب التي تولت مشيخة رباط الحرمين (ت ٧٠٤هـ)، كما برع من النساء في الأدب كثيرات عبر التاريخ مثل سكينة بنت الحسين التي كان منزلها ندوة العلماء وكعبة الأدباء والشعراء، وفي الأندلس على سبيل المثال برزت شاعرات مجيدات أمثال زينب المرية وغاية المنى وولاّدة المستكفي وهؤلاء سطرن روائع الشعر، ونافسن نوابغ الشعراء، وأسهمن في الحياة الأدبية إسهاما عظيماً، بل إن التاريخ يسجل

تريد بناء تصور فكري جديد للمرأة مغايرٌ تماما للصورة التي ارتضاها الله ﷻ لها في كتابه الكريم.

وفي العرض الآتي بيانٌ وعرضٌ لأهم الأفكار التي ينادي بها البنا في موضوع المرأة، والتي تلقي الضوء على الغايات والأهداف التي يسعى الحداثيون لبناءها والتأسيس لها من خلال آيات المرأة في القرآن الكريم، وهي الآيات التي يرى البنا أنها أشكلت فهماً وتفسيراً على علمائنا، مما أدَّى بهم إلى بناء تصورٍ خاطئٍ، وسلوكٍ جائرٍ تجاه قضايا المرأة المسلمة والأحكام المتصلة بها عبر التاريخ وحتى يومنا الحاضر.

أولاً ـ آيات اللباس والزينة

أ ـ نظرة البنا للحجاب

يرى جمال البنا أنَّ لباس المرأة المسلمة هو "المسؤول الأول عن تدهور وضع المرأة

حتى إسهامات الإماء في الأدب والعلم والشعر وفي ذلك تذكر سلاّمة جارية يزيد بن عبد الملك الشاعرة القارئة المؤرخة، وأخيراً يكفي تاريخ المرأة المسلمة فخراً أن الأسطرلاب – آلة فلكية قديمة يُعتقد أن المسلمين اخترعوها للملاحة من خلال تحديد مواقع الأجرام في السماء–اكتسب اسمه من العالمة المسلمة "مريم الأسطرلابي" التي يُعتقد أنها اخترعته، وتُرجم الاسم إلى الإنكليزية، ليصبح نصفه الأول كلمة "Astro" لازمة تدل على علوم الفلك والتنجيم، وفي كل ذلك أعظم البرهان على أن المرأة المسلمة لم تكن مضطهدة مقهورة في تاريخها. انظر للتوسع: علي جمعة محمد، **المرأة في الحضارة الإسلامية**، (مصر: دار السلام، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٩٩-١٦٣. وعبد الحميد فايد، **المرأة وأثرها في الحياة العربية**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٩٨٣م)، ص٥٠-٧٥.

المسلمة؛ لأنَّه أغلق الباب في وجهها وشلّ كلَّ الحريات التي أعطاها القرآن للمرأة"[1]، فالحجاب في اعتقاده لم يرد في القرآن ولم تأمر به الشريعة؛ بل هو مما فُرِض قسراً على الشريعة الإسلامية[2]، ويعلن البنا رفضه لهذه الفريضة بسبب المسوغات التالية:

الأول- الحجاب سلوكٌ تاريخي

يدَّعي البنا أنَّ لباس المرأة المسلمة سلوك تاريخيٌّ حملته لنا "الأنظمة الاجتماعية من مختلف حضارات العالم بما في ذلك الهند، والصين، والآشوريين، واليونان، والرومان، وفارس، وبيزنطة، والتي عملت على تغييب المرأة عن المجتمع وقصر دورها على البيت، وكانت أداة ذلك هي الحجاب"[3].

وهي أنظمة "تحالفت على تأخير المرأة، وإعطائها صفة دونيه وحرمتها من الحقوق

---

(١) جمال البنا، **الحجاب**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٢م)، ص٢١. يصف البنا الحجاب بأقذع الأوصاف فيقول: "هذا النقاب الذى شبهه الكاتب التونسى القديم الطاهر حداد بالكمامة التي توضع على فم الكلاب كي لا تعض المارة، والذي يجعل المرأة شبحاً أسود مخيفاً هو الذي حكم عالم المرأة طوال ألف وثلاثمائة عام". البنا، **الحجاب**، ص١٢-٢٢. بل إنَّ التيار الحداثي يشتط اليوم في تفسير مظهر اللباس الشرعي للمرأة بما هو أشد من كلمات الطاهر الحداد؛ إذ يقول: "إن رمز الحجاب بكل ما يمثله ويجسده يتوازى مع السلوك شبه الانتحاري المؤقت للمرأة المصرية حين يموت عنها زوجها، وما كانت تقوم به المرأة من عملية تغطية جسدها بطمي النيل، وإن حبس المرأة في زي الحجاب تجسيد رمزي للتغطية على عقلها ووجودها الاجتماعي". أبو زيد، **كتاب المرأة**، ص٨١.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص٦٧.

(٣) البنا، **الحجاب**، ص٦٧.

والاستقلال بشؤونها كاملة وفرضت عليها الوصاية، وحدث هذا قبل ظهور الإسلام بوقت طويل بحيث يمكن القول إن الحجاب فرض نفسه على الإسلام لا أن الإسلام فرض الحجاب على المرأة"[1].

الثاني- أن الحجاب فعلٌ ذكوري

يعتقد البنا أنَّ الحاسة الذكورية هي التي فرضت مبدأ الحجاب ودليله أنه "بقدر تشديد الحجاب على الحرائر بقدر ما كان الإنكار على الإماء أن يتحجبن، ولوحظ هذا في كل الحضارات القديمة كالحضارة الأشورية؛ حيث كانت الإماء تُجلد إذا تحجبت، وفى بيزنطة حيث كان الحجاب هو الحائل بين المرأة الشريفة وغيرها، حتى وصل إلى العرب في عهد الرسالة، عندما كان عمر بن الخطاب يزجر الإماء لتحجبهن؛ لأنهنَّ يتشبهن بالحرائر"[2].

وهذا التصرف الذكوري من "المشرعين الرجال لا نرى فيه قولاً للمرأة نفسها، وكأنها لا توجد امرأة، تستشار على الأقل في أمر يمس أخص خصوصياتها -وهو زيها- ويعد التدخل فيه فضلاً على فرضه دون رأى المرأة وموافقتها أمراً نابياً، ولعل هذا يعود إلى أن الذين وضعوا أحكام الحجاب من حمورابي، فأثينا، فروما وبيزنطة، ومن جاء بعد ذلك من الفقهاء المسلمين اعتبروا المرأة أنثى، وأنَّ قضية الزي ترتكز على أنوثة المرأة فليس هناك حاجة لكي تستشار؛

---

(١) البنا، **الحجاب**، ص٦٧. كما يرى البنا أن مسألة اللباس أمر يخص المرأة وعليها وحدها "أن تقوم بتحقيق التعادل ما بين صفتها كإنسان وصفتها كأنثى ولا يجوز أن يُفرض هذا بقوانين أو بتقاليد". البنا، **الحجاب**، ص١١-٣٠.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص٦٧.

لأن الحكم صدر على الأنثى، ولما كانت المرأة أنثى فتسرى عليها طبقاً لأحكام المنطق الصورى ما يطبق على الأنثى"[1].

الثالث- أنَّ الحجاب نتاجُ البيئة

الحجاب في نظر البنا لا يزيد عن أمرٍ دفعت به أحوالُ المناخ، فـ"من الواضح أن وضع لباس على الرأس أمر اقتضته الدواعي المناخية، سواء كانت حماية للرأس من البرد والحر والمطر أو ستراً له من التراب والرياح، وعند العرب أيام ظهور الإسلام كان الرجال يضعون العمائم وكان النساء يضعن الخمار"[2].

ب- الرد على شبهات البنا في مسألة لباس المرأة

يطلق جمال البنا مجموعة من المقدمات بين يدي تفسيره لآيات اللباس والزينة، ويستند إليها في تقرير نتائجه، وكأنها الحق المبين الذي يملؤه البرهان والدليل، لذا كان لابد للباحثة

---

(١) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٢٧. كما يقول البنا في موطنٍ آخر عن مسألة الحجاب: "ويبدو أنه لم يخطر على بال الذين وضعوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن قد توجد حتى الآن من الأوضاع أو التقاليد ما يحرم على المرأة أبسط حقوقها كإنسان. كحقها في الزى وأن تكشف عن شعرها ويديها أو لا تكشف وحقها في الخروج من البيت وقضاء الحوائج إلخ، فلم يوردوا هذه في حقوق الإنسان لأنها معروفة بالبداهة ومسلم بها دون حاجة إلى مطالبة". البنا، **الحجاب**، ص١٣.

(٢) سبق بهذا القول قاسم أمين فقال إن الحجاب عادة وليس شرعا، وأننا "لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة الأمم فاستحسنوها، وبالغوا فيها، وألبسوها لباس الدين والدين منها براء". محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ١٩٧٣م)، ج٢ ص٤٥.

من وقفة مع هذه المغالطات التاريخية والدعاوى الفاسدة حتى يبين الحق من الباطل.

١ - إنَّ القول بأنَّ الحجاب تراث تاريخي لا يضير هذا الحكم الشرعي، فالأمم السابقة جميعها قد مضت فيها رسائل الأنبياء، ولا ريب أن يكون الحجاب من بقية النبوة، والحكمة الإلهية التي لم ينلها الكثير من التحريف، بل إن وجود الحجاب في الحضارات السابقة دليلُ بينٌ على أنَّه من بقية الشرائع التي لم تندثر بفعل التحريف والتبديل، وأنه فطرة الله التي فطر الناس عليها من الميل إلى الستر وكراهية التعري.

أما أنَّ واقع المرأة عبر التاريخ البشري كان مليئاً بالظلم والقهر، وأنَّ حجْبَها في البيت كان جزءاً من منظومة متكاملة من القهر والاضطهاد، فإن ذلك مما لا يمكن سحبه على التاريخ الإسلامي، وعلى النصوص القرآنية؛ لأن القرآن جاء بتصوراتٍ جديدة، وأحكامٍ كريمة تُعلي كلَّها من شأن المرأة وترفع من قدرها؛ لذا فإنَّ بين المشهدين بونٌ شاسعٌ وكبير، ولا يمكن تعميم مشكلة المرأة عبر التاريخ الإنساني على الحالة الإسلامية[1].

---

(١) تعد الحضارة الآشورية من أقدم الحضارات التي تضمنت تشريعات تخص المرأة، فقد تضمنت شريعة حمورابي بنوداً عديدة مثل أن المرأة كانت تتبع زوجها بدون أي استقلال وذلك في الإدارة أو العمل، والزوجة التي لا تطيع زوجها في المعاشرة فإن للزوج أن يخرجها من بيته أو يتزوج عليها ويعاملها معاملة الجارية وتفقد بذلك حريتها. ثم أنها لو أخطأت في تدبير البيت بإسراف أو تبذير كان له أن يرفع أمرها إلى القاضي ثم يغرقها في الماء بعد إثبات الجرم وقبل القضاء، كما كانت المرأة في عهد الإغريق مسلوبة الإرادة في كل شيء، وخاصة في المكانة الاجتماعية، فقد حرمت من القراءة والكتابة والثقافة العامة، وظلمها القانون اليوناني فمنعها من الإرث كما أنها كانت لا تستطيع الحصول على الطلاق من زوجها وعليها أن تظل خادمة مطيعة لسيدها ورب بيتها، وينظر إليها كما ينظر إلى الرقيق، ويرون أنّ عقلها لا يعتد به، وفي ذلك يقول فيلسوفهم

(أرسطو): "إن الطبيعة لم تزود المرأة بأي استعداد عقلي يعتد به"، أما الزواج في العهد الروماني فهو ينقسم إلى قسمين: زواج مع السيادة وهو يعنى انفصال الزوجة عن أهلها وانتقالها من سلطة الأب إلى سلطة الزوج، وزواج بدون سيادة وهو يعنى أن الزوجة تشارك الزوج في الحياة الزوجية ولكن لها الحق في أن تبقى مع أسرتها، ويجب عليها الطاعة لزوجها واحترام رغباته، أما الأهلية المالية فلم يكن للبنت حق التملك وإذا اكتسبت مالاً أضيف إلى أموال الأسرة، ولا يؤثر على ذلك بلوغها ولا زواجها، وفي العصور المتأخرة في عصر قسطنطين تقرر أن الأموال التي تحوزها البنت عن طريق ميراث أمها تتميز عن أموال أبيها، ولكن له الحق في استعمالها واستغلالها، وعند تحرير البنت من سلطة رب الأسرة يحتفظ الأب بثلث أموالها كملك له ويعطيها الثلثين، وفي عهد جوستثيان قرر أنه كلما تكتسبه البنت بسبب عملها أو عن طريق شخص آخر غير رب أسرتها يعتبر ملكاً لها، أما الأموال التي يعطيها رب الأسرة فتظل ملكاً له، على أنها وإن أعطيت حق تملك تلك الأموال فإنها لم تكن تستطيع التصرف فيها دون موافقة رب الأسرة. وإذا مات رب الأسرة يتحرر الابن إذا كان بالغاً، أما الفتاة فتنتقل الولاية عليها إلى الوصي ما دامت على قيد الحياة، ثم عدّل ذلك أخيراً بحيلة للتخلص من ولاية الوصي الشرعي بأن تبيع المرأة نفسها لولي تختاره، فيكون متفقاً فيما بينهما أن هذا البيع لتحريرها من قيود الولاية، فلا يعارضها الولي الذي اشتراها في أي تصرف تقوم به. كما كانت قوانين الألواح الاثني عشر تعتبر الأسباب الثلاثة الآتية أسباباً لعدم ممارسة الأهلية وهي: السن، الحالة العقلية ، الجنس أي الأنوثة ، وكان الفقهاء الرومان القدامى يعللون فرض الحجر على النساء بسبب طيش عقولهن . أما حضارة الصين فقد ظلمت المرأة أيضاً فكان الزوج له الحق في سلب كل حقوق زوجته وبيعها كجارية، وحرمت على الأرملة الزواج بعد وفاة زوجها، والمرأة الصينية ينظر الصينيون إليها على أنها معتوهة، لا يمكنها قضاء أي شأن من شؤونها إلا بتوجيه من الرجل، وهي محتقرة مهانة، لا حقوق لها، ولا يحق لها المطالبة بشيء، بل يسمون المرأة بعد الزواج (فو) أي خضوع. ومثلما ظلمت الحضارة الصينية المرأة ضاعت حقوقها في الحضارة الهندية فكانت المرأة الهندية تحرق نفسها إذا مات زوجها، كما كانت النساء تحسب جزء من غنائم الحرب وبعد النصر تقسم هذه الغنيمة بين القادة العسكريين، كما كانت شرائع الهندوس تحرم العمل على المرأة، وكانت تقدم قرباناً للآلهة لترضى، أو لتأمر بالمطر أو الرزق، وفي مناطق الهند القديمة شجرة

٢- القول بأنَّ الحجاب فُرِض على الإسلام مما لا يستقيم للبنا، والرد على هذه الدعوى يأتي مفصلاً في تفسير آيات المرأة التي زخرت بكل المدلولات والمعاني التي تؤكد فرضية الحجاب وخصوصيته.

٣- كما يدعي البنا أن الحجاب فعل أنتجته ظروف المناخ وأحوال الطقس والبيئة، والحقيقة أن القول بأن غطاء الرأس رعايةٌ للرأس من حر الشمس قولٌ لا يصح عقلاً ولا منطقاً؛ لأنَّ المرأة تسعى دوماً بطبيعتها لأن تقي وجهها من الشمس قبل أن تقي رأسها وهو مما تفعله النساء فطرة، ولو كان الغطاء من الحر لاكتفى الناس بالظل أو الأكنان أو خرقة ونحوه، ثم هل في التاريخ ما يثبت أن النساء كنا إذا مضى فصل الصيف كشفنا رؤوسهن وأسدلن شعورهن؟، أم أن البنا كعادته إنما يلقي الكلام على عواهنه دون برهانٍ علمي أو دليلٍ تاريخي.

جـ تفسير البنا لآيات اللباس والزينة

جعل جمال البنا آيات اللباس والزينة في القرآن الكريم الساحة التي أشعل فيها معركته ضد الحجاب، فقد فسر الآيات الكريمة تفسيراً يثبت نظرته، ويوافق جميع مقرارته السابقة، ورؤاه حول قضية المرأة المسلمة ولباسها، وفي العرض التالي بيانٌ لآرائه في تفسير هذه الآيات

يجب أن يقدم لها أهل المنطقة فتاة تأكلها كل سنة، وجاء في شرائع الهندوس: ليس الصبر المقدر والريح، والموت والجحيم والسم والأفاعي والنار أسوأ من المرأة. أما في الجاهلية فقد انتشرت جريمة وأد البنات وكانت المرأة في حس العربي عار يجب التخلص منه. انظر: عمر رضا كحالة، **المرأة في القديم والحديث**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٩م)، ص١١١-١٩٨.

التالية:

- الآية الأولى: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[1].

- الآية الثانية: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[2].

ـ تفسير جمال البنا للآيات:

١ـ الدعوى بأنّ القرآن لا دليل فيه على غطاء الرأس

يقول البنا أنَّ آيات اللباس ليس فيها دليل يوجب غطاء الرأس أو يلزم المرأة بذلك فـ"آية ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ التي اتخذوها دليلاً على تغطية الشعر، لا تعطى هذا المعنى لأن الآية أقرت بوجود الخمار عند نساء العرب وأمرتهن بأن يضربن به على جيوبهن، فالآية لم تأمر بالخمار، ولم توجبه ولكنها وجدته مستخدماً عند المرأة العربية. والإقرار بالوجود يختلف

(١) سورة النور، الآية ٣١.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٥٩.

عن الأمر والإيجاب، ويمكن للإقرار أن يكون في إطار المباح، ولكن ليس في إطار المفروض"[1].

٢ـ الدعوى بأن آيات الزينة تقر إبداء الزينة

يقول جمال البنا إنَّ آيات الزينة ليس فيها معاني تفصيلية أو محددة "لأن الأديان تقدم الخطوط العامة"، وعند "تأمل نص الآية ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فإنَّ هذا التعبير يفتح العديد من التفسيرات والتأويلات بحيث يدخل فيها الدملج والقلادة والحلق، فهي تقر ضمناً إبداء الزينة الظاهرة"[2].

٣ـ القول بأنَّ معنى التبرج هو الابتذال في اللباس

يقول جمال البنا إنَّ آية: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ لا تدل على "نهي صريح محدد عن إبداء الشعر أو الذراعين أو بعض الساق، ذلك أن القرآن لا يذكر التفاصيل، ولكن يقدم التوجيهات العامة.

---

(١) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص ٢٨. يؤسس البنا على هذا الفهم النتيجة التالية "أن من تُفضل زياً آخراً مخالفاً، لا نستطيع أن نشهر عليها دعوى مخالفة الإسلام، ولا ندعى لأنفسنا حقاً في التدخل في أمرٍ هو من أخص شؤون المرأة، وهى صاحبة الحق المطلق فيه باعتبارها إنساناً". البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٢٨.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص٩٤-٩٦.

والتوجيهات العامة هي البعد عن الابتذال والتبرج[1]، فصبغ الوجه بصورة فاقعة وتقصير الثياب إلى الميني جيب والميكروجيب، وأن تكون ضيقة لصيقة بالجلد شفافة الخ. هذه كلها صور تدخل في التبرج الذي ينهى عنه الإسلام وتبعد عن الحشمة التي ينشدها الإسلام"[2].

٤ـ القول بأن الحجاب جزء من العرف

يقول جمال البنا: "أما آية ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ﴾ فقد ذهب المفسرون القدامى أنها تعنى حجب الوجه (والشعر طبيعيا) على نقيض ما فهمه المفسرون المحدثون من أنها إدناء الثوب حتى يجرجر على الأرض. وأن تكون الثياب قصيرة أو طويلة مسألة عرف، ولحقبة طويلة كانت قاعدة "تحت الركبة بشبر" معياراً مقبولاً، ولكن هناك شقة كبيرة بين هذا التبرج والابتذال وصور أخرى سمح بها العرف وتقبلها المجتمع دون أن يتقيد بما ذهب إليه البعض عن الحجاب. وما جاءت به الآيات من إدناء الثياب، وغض البصر وتغطية الجيوب يدخل في هذا القبيل وآراء المفسرين لا تمثل إلا اجتهاداتهم وفهمهم والأخذ بها من باب لزوم ما لا يلزم فضلاً عن أننا نحن أدرى بتفسيرها منهم في ضوء الأوضاع والتطورات

---

(١) البنا، **الحجاب**، ص٩٤-٩٦. قال ابن منظور: "التبرج: إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال. وتبرجت المرأة: أظهرت وجهها. وإذا أبدت المرأة محاسن جيدها ووجهها قيل: تبرجت وترى مع ذلك في عينيها حسن نظر...، وقال أبو إسحاق في قوله ﷻ: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾[سورة النور، الآية:٦٠]: التبرج: إظهار الزينة وما يستدعى به شهوة الرجل وقيل: إنهن كن يتكسرن في مشيهن ويتبخترن". ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢ ص٢١١.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص٩٤-٩٦. وانظر: البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٣٤.

التي لم تكن قائمة وقتهم"[1].

٥ـ القول بأنَّ الحجاب يقع في دائرة الآداب

يدعي جمال البنا أنَّ آيات اللباس من "الآداب" وليست من العقائد، ولا جدال في أن هناك فرقاً ما بين العقائد التي هي صلب الأديان، والأداب التي تتأثر بالأعراف والأوضاع والضرورات والتطورات والصور العملية المادية للمعيشـة الخ؛ كما قد يختلف الأمر بالنسبة للمرأة الشابة التي تدفعها حيويتها لصور من التجمل قد تكون من حقها ويصعب منعها - وإن لم تكن تُعنى بها من هي أسن أو من شغلتها الأعباء والالتزامات- فضلاً عن التعدد في الأذواق والميول الذي لا يمكن حصره"[2].

٦ـ القول بأنَّ التبرج مما عفا الله عنه

يدَّعي جمال البنا أنَّ التبرج والمخالفات الشرعية في موضوع اللباس" مما تصلحه الأعمال الطبية، أو من السيئات التي افترضت الآية وقوع المؤمنين فيها لاقترانها بالضعف الإنساني، أو أنها من السيئات التي يتجاوز الله تعالى عنها، لأن الظروف هي التي أدت إليها ولا يتشدد الإسلام إلا في الشرك والظلم أما في غيرهما فلعل شعاره لا حرج"[3].

---

(١) البنا، **الحجاب**، ص٩٤-٩٦. وانظر: البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٣٥.

(٢) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٣٥. وانظر: البنا، **الحجاب**، ص١٤٣.

(٣) البنا، **الحجاب**، ص١٤٣. يقول البنا: "والمنطق في هذا هو أنه إذا أعطينا القضايا الصغيرة أهمية أكبر مما تستحقه فان هذا سيكون على حساب الأهمية التي يجب أن نعطيها لقضايا أكبر. وهو ما يؤدى إلى الإخلال بالأولويات، أما ما جاء عن آن النار من مستصغر الشرر، والاهتمام بما حقر من الأعمال، فانه توجيه أريد به

٧ـ الدعوة إلى الحشمة وليس إلى الحجاب

ثم يختم جمال البنا آراءه بهذه الدعوى التي مفادها أنه "ليس من السهل دائما تحقيق التعادل ما بين المرأة الأنثى والمرأة الإنسان، فالمرأة المسلمة عندما اهتدت للزي التقليدي الحديث -ستر الشعر وإبداء الوجه والكفين- قد قاربت هذا التعادل؛ إذ إنَّ هذا الزي لا يطمس شخصيتها كإنسان ويبعد افتيات الصفة الأنثوية على الإنسانية.

ولكن هذا يمكن أن يتم دون ستر الشعر. وهذا يظهر الخلاف ما بين الالتزام الفقهي والمبرر الموضوعي ولما كانت المرأة المسلمة التقليدية لا تتسامح في إبداء الشعر، وترى أن هذا هو الفرق بين المرأة المسلمة الملتزمة وغيرها، فنحن نرى في هذا غلبة الالتزام بالفقه التقليدي – وليس بالإسلام الموضوعي – ومن ثم فإنه لزوم ما لا يلزم، ومن الممكن تحقيق التعادل ما بين المرأة الإنسان والمرأة الأنثى مع **الكشف عن الشعر** لأنه لا يحيف على المرأة الإنسان (وهو ما يعنى ما لا يجاوز قواعد الاحتشام)، وننصح المرأة المسلمة بأن لا تتصلب في هذه النقطة؛ لأن الأمر جاوز إظهار الشعر بكثير، ووصل إلى صور عديدة من العري"[1].

هذا مجمل آراء جمال البنا حول قضية لباس المرأة المسلمة، وللرد على ما أورد من شبهات وما قدم من تفسير للآيات، فإنه يحسن بنا أن نفصل القضية ونضبطها، حتى يستبين الحق من الباطل والخطأ من الصواب فيما أورده البنا من شبهات وأقوال[2].

عدم الانسياق في التساهل حتى نصل من النقيض إلى النقيض من الإفراط إلى التفريط". البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٣٥.

(١) البنا، **الحجاب**، ص١٤٢.

(٢) سبق محمد شحرور من التيار الحداثي إلى تفسير آيات المرأة تفسيراً يدعي فيه أيضاً أن آيات اللباس

ـ مناقشة تفسير جمال البنا للآيات

إنَّ الرد المنهجي القويم على تفسير جمال البنا سيكون من خلال المنهجية الصحيحة في التعامل مع الآيات الكريمة، وذلك بتفسيرها تبعاً لمعانيها في اللغة والسياق القرآني، مما يقدم بإذن الله ﷻ رداً شاملاً وشافياً على أقوال البنا السابقة، وذلك على النحو الآتي:

١ـ الزينة في اللغة:

يقول ابن فارس في معجم المقاييس: "الزاء والياء والنون أصل صحيح يدل على حسن الشيء وتحسينه"(١).

ويقول الراغب في مفرداته: "الزينة ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله"(٢).

ويقول صاحب مختار الصحاح: "الزينة: ما يُتَزَيّنُ به"(٣).

والزينة لا تشير إلى غطاء جسد المرأة، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بتحليل كشف غالب جسد المرأة استناداً إلى ادعاءته حول الآيات الكريمة، فقد قال: "إنَّ الواجب تغطيته من جسد المرأة هو الفرج والثديين والإبطين، ويمكن لها كشف هذه الأشياء أمام الأصناف المذكورة في الآية"، ثم قام بتقسيم الزينة إلى ظاهرة ومخفية، فالظاهرة هي "ما ظهر من جسد المرأة بالخلق كالرأس والبطن، وهذا ما دل عليه قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾[سورة النور: الآية:٣١]، والمخفية غير ظاهرة بالخلق، أي أخفاها الله في أصل خلق المرأة، وهي الجيوب التي تعني الثديين، وتحت الإبطين، والفرج والأليتين؛ ذلك أنَّ الجيبَ في اللغة يعني الخرق في الشيء ومراجعة الكلام". شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٦٠٥-٦٠٧.

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٣ ص٤١-٤٢.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٢١٨.

(٣) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٥م)، ص٢٨٠.

ويقول الطاهر بن عاشور: "والزينة: ما يحصل به الزين. والزين: الحسن، مصدر زانه. قال عمر بن أبي ربيعة:

جلل الله ذلك الوجه زَيْناً

يقال: زين بمعنى حسن"[1].

٢ـ الدلالات اللغوية لمعنى الزينة في القرآن

ورد لفظ الزينة في القرآن الكريم في آيات عديدة، وفي مواطن عدة من كتاب الله ﷻ، ومن تلك المواطن قوله عز من قائل: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ ﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾[4]، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴾[5]، وقوله ﷻ: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾[6]، وقوله ﷻ: ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٣١.

(٥) سورة الحجر، الآية: ١٦.

(٦) سورة النحل، الآية: ٨.

﴿ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾[1]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾[2]، وقوله ﷻ: ﴿قَالَ مَوۡعِدُكُمۡ يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحۡشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحٗى﴾[3]، وقوله ﷻ: ﴿قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾[5]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُمۡ يَعۡمَهُونَ﴾[6]، وقوله عز من قائل: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ﴾[7]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾[8].

فالزينة -كما نلحظ في الآيات القرآنية- لها عدة دلالات، وهي:

١- قد تكون الزينة ذاتية في أصل الأشياء أو مكتسبة أو كليهما معاً، فالنجوم زينةٌ على أصل خلقتها، وكذلك ما أخرج الله من الطيبات لعباده، وكذا الحياة الدنيا في طبيعتها.

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٦.

(٣) سورة طه، الآية: ٥٩.

(٤) سورة طه، الآية: ٨٧.

(٥) سورة النور، الآية: ٣١.

(٦) سورة النمل، الآية: ٤.

(٧) سورة الحديد، الآية: ٢٠.

(٨) سورة الملك، الآية: ٥.

٢- الزينة ترد في الغالب على أنها أمر إضافي في الدلالة القرآنية، ذو غاية جمالية، فالذهب، واللباس الحسن، والنجوم المتلألئة، وأهبة العيد، كلها مظاهر ليست من أصول الأمر بل هي مما يتحلى به الناس أو الطبيعة لتزيد جمالاً وحسنا.

٣- الزينة قد تكون بفعل الله أو بفعل غيره فقد "نسب الله تعالى التزيين في مواضع إلى نفسه، وفي مواضع إلى الشيطان، وفي مواضع ذكره غير مسمى فاعله، وتزيين الله للأشياء قد يكون بإبداعها مزينة، وإيجادها كذلك، وتزيين الناس للشيء: بتزويقهم، أو بقولهم"(١).

ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الدلالات تساعد في فهم المقصود من الزينة في حق المرأة(٢)، فزينة المرأة التي وردت في القرآن أُريد بها معنيان وهما:

- الزينة الخلقية والتي "جعلها الله من أصل خلقة المرأة، فمعظم جسد المرأة زينة وخاصة: الوجه والمعصمين والعضدين والصدر والساقين والشعر"(٣).

- والزينة المكتسبة وهي "ما تفعله المرأة بأصل فطرتها وميلها إلى الجمال والحسن من التزويق، وما لا يخلو عنه النساء عرفاً مثل: الحلي وتطريز الثياب وتلوينها ومثل الكحل والخضاب بالحناء"(٤).

وهذان الوجهان هما ما جاءت الآية للنهي عن إبدائهما، والأمر بسترهما، وهما الزينة الخلقية والزينة المكتسبة بفعل المرأة، وأجازت ما ظهر من المرأة مما يشق عليها إخفاؤه.

---

(١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٢١٨.

(٢) قال الرازي: "الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله تعالى وعلى سائر ما يتزين به الإنسان من فضل لباس أو حلى وغير ذلك". الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٣ ص١٧٩.

(٣) انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٦.

(٤) انظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٦.

٣ـ الدلالات البلاغية لآيات اللباس والزينة

١- جاء التعبير في الآية الكريمة بـ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ ﴾ في ستر الرأس والصدر، وهو تعبير أريد به يلقين ولأجل ذلك عدي بعلى[١]، ومعناه في الآية "وليرخين قناعهن على صدورهن وليشددن ذلك"[٢].

أما معنى كلمة الضرب في الآية فهو "الإيقاع بشدة"[٣].

وفي لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء، والباء للإلصاق[٤]، فاللفظ يوحي بشدة الأمر في الستر والتحوط والإتمام.

والخمار في الآية هو "كل ما ستر، ومنه خمار المرأة وهو ثوب تغطي به رأسها، ومنه العمامة لأن الرجل يغطي بها رأسه ويديرها تحت الحنك"[٥].

والخمار غطاء الرأس، وبخاصة إذا قرن بالمرأة، قال الراغب: "يقال لما يستر به خِمار؛ لكنَّ الخِمار صار في التعارف اسماً لما تغطي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر؛ قال تعالى: ﴿**وليضربنَّ بخمُرهنَّ على جيوبهنَّ**﴾"[٦].

---

(١) ابن عادل الحنبلي، **اللباب في علوم الكتاب**، ج١٤ ص٣٥٦.

(٢) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٢م)، ج٥ ص١٠٦.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢١٣.

(٤) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٣ ص١٧٩.

(٥) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج١ ص٥٩٣

(٦) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص١٥٩.

فالآية أمرت المرأة بأن تسدل غطاء رأسها على صدرها وتغطي به فتحة جيبها[1] - والجَيْبُ: ما في طَوْقِ القميصِ، يبدو منه بعضُ الجَسَدِ[2]-، وأوحى التعبير القرآني بوجوب الغطاء على هذا النحو وضرورة التثبت والتحوط في إيقاعه، ففي الآية "إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهي عن إبدائها"[3].

ولقد خاطبت الآيات المرأة بما هو معهود عندها من معنى الخمار؛ "إذ كان للمرأة ثوب تضعه على رأسها لستر شعرها وجيدها وأذنيها، وكان النساء ربما يسدلن الخمار إلى ظهورهن كما تفعل نساء الأنباط فيبقى العنق والنحر والأذنان غير مستورة"[4].

فهذا المعاني التي أوحى بها التعبير القرآني بما استخدم من مفردات أو حروف أو أدوات قصد منها مجتمعة التأكيد على ضرورة ستر الصدر والرأس ستراً ليس فيه تخفف ولا تهاون، وبين التعبير القرآني بأن هذا الأمر واجب وجوباً لا ريب فيه.

---

(١) يقول ابن منظور في معنى الجيب: "الجَيْبُ: جيب القميص والدرع، وجمعه جُيوب". ابن منظور، **لسان العرب**، ج١ ص٢٨٨. ويقول أحمد رضا: "الجَيْبُ في القميص والدرع ونحو ذلك: طوقه، وهو ما ينفتح على النحر"، أحمد رضا، **متن اللغة**، (بيروت: دار الحياة، ١٩٨٥م)، ج١ ص٥٩١. وجاء في المعجم الوسيط: "جَيْبُ القميص ونحوه؛ ما يدخل منه الرأس عند لبسه، جمعه جيوب وأجياب". مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ج١ ص١٥٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٨.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني**، ج١٨ ص١٤٢.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٨.

٢- كذلك جاء التعبير القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ﴾[1] بهذا اللفظ ليحمل معنىً ذو دلالة خاصة وهو أن لا يبدين زينتهن إبداء تقصده المرأة إلا لمن ذكرته الآية؛ فهذا الإبداء المنهي عنه غير الظهور العفوي الطبيعي، ذلك أنَّ الإبداء فيه معنى القصد والإرادة، وهذا الذي جاء عنه النهي؛ وذلك لأنَّ الله ﷻ يعلم أنَّ المرأة ترغب بطبيعة فطرتها في الزينة والتحسين وتميل إلى إبداء ذلك؛ فكان أن حققت لها الشريعة ميلها ذاك بإباحة التزين أمام ممن يشق على المرأة التستر في حضرتهم ومغالبة فطرتها في التزين أمامهم وهم المحارم، وجعل القرآن من محارمها المساحات التي تشبع فيها المرأة فطرتها.

والنهي الوارد في القرآن عن إبداء مواقع الزينة يحمل معنى "المبالغة في الأمر بالتصون والتستر لأن هذه الزينه واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء المحارم، وهي الساق والعضد والعنق والرأس والصدر والآذان، فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر لا يحل إليها لملابستها تلك المواقع"[2].

بل إن النهي عن "النظر إلى المواقع أنفسها متمكناً في الحظر ثابت القدم في الحرمة شاهداً على أن النساء حقهن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها"[3].

(١) سورة النور، الآية: ٣١.

(٢) أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦ ص٤١٢.

(٣) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ أي "كالحلي والثياب والأصباغ فضلاً عن مواضعها لمن لا يحل أن تبدى له". عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨م)، ص١٨٣.

٣- ثم جاء التعبير القرآني بقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾[١]، للإشـارة إلى أن الظهـور هنا غير الإبداء، وهو الظهور الذي تقتضية طبائع الأشياء وعادة الحياة، مـن غـير قـصد ولا إرادة تزين، ولا تتكلفه المرأة وتتعمده في لباسها، وأُطلق ولم يُحدد لأن الظهـور قـد تقتـضيه الحاجة أو العادة، وأما عدا ذلك فقد بينته الآيات وشددت على مواضع الفتنة منه.

وعليه فما ظهر من المرأة هو "ما في ستره مشقة على المرأة أو في تركه حرج على النـساء، وهو ما كان من الزينـة في مواضـع العمـل التـي لا يجـب سـترها مثـل الكحـل والخـضاب والخواتيم"[٢].

ومنهم من رجح من "محكم ألفاظ الآية أن المـرأة مـأمورة بـأن لا تبـدي زينتهـا، وأن تجتهد في الإخفاء لكل ما هو زينة، ووقع الاستثناء في كل ما غلبها فظهر بحكم ضرورة حركة فيما لا بد منه، أو إصلاح شأن ونحو ذلك، فما ظهر على هذا الوجه فهو المعفو عنـه، وغالـب الأمر أن الوجه بما فيه والكفين يكثر فيهما الظهور، وهو الظاهر في الصلاة، ويحـسن بالحـسنة الوجه أن تستره إلا من ذي حرمة، ويحتمل لفظ الآية أن الظاهر من الزينة لها أن تبديه ولكـن يقوي ما قلناه الاحتياط ومراعاة فساد الناس فلا يظن أن يباح للنساء من إبداء الزينـة إلا مـا

---

(١) سـورة النور، الآية: ٣١.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٦. وقال أبو السعود أي ما يظهر منها "عند مُزاولةِ الأمورِ التـي لا بُدَّ منها عادةً كالخاتمِ والكُحلِ والخضابِ ونحوها فإنَّ في سترِها حَرَجاً بيناً". أبو الـسعود، **إرشـاد العقـل الـسليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ج٦ ص١٧٠. وذكر السلف في ذلك أقوالاً عديدة منها ما قاله "سـعيد بـن جبـير وعطـاء والأوزاعي أنه الوجه والكفان والثياب، وقال ابن عبـاس وقتـادة والمـسور بـن مخرمـة ظـاهر الزينـة هـو الكحـل والسواك والخضاب إلى نصف الذراع والقرطة والفتخ ونحو هذا فمباح أن تبديه المرأة لكل مـن دخـل عليهـا مـن الناس". انظر: ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج٤ ص٢١٦-٢١٧.

كان بذلك الوجه "[1].

وقال الأستاذ المودودي: "المراد بقوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ الزينة التي **تظهر بنفسها على الرغم من إرادة المرأة**، وقد حاول خلق من النَّاس أن يستخرجوا من هذا الاستثناء كثيراً من الفوائد، ولكنَّ المشكلة أنَّ هذه الكلمات لا تتسع لكل ما تشتهي أنفسهم؛ لأنها إنما أراد بها الشارع مخاطباً النساء أنْ لا تبدين زينتكنَّ للأجانب عن قصدٍ وإرادة، وأما الذي يظهر منها بعد ذلك من نفسه، أو يبقى ظاهراً لدواعي الضرورة، فلا جناح فيه عليكنَّ"[2].

٤- ثم جاءت آية الأحزاب لتكمل للمرأة بقية سترها بقوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾، و"الإدناء التقريب يقال: أدناني أي قربني، وضُمن معنى الإرخاء أو السدل،

---

(١) ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج٤ ص٢١٦. وقال ابن عاشور: "وعلى هذا التفسير فالزينة الظاهرة هي التي جعلها الله بحكم الفطرة بادية ويكون سترها معطلاً الانتفاع بها، أو مدخلاً حرجاً على صاحبتها، وذلك الوجه والكفان، أما ما كان من محاسن المرأة ولم يكن عليها مشقة في ستره فليس مما ظهر من الزينة مثل النحر والثدي والعضد والمعصم وأعلى الساقين، وكذلك ما له صورة حسنة في المرأة وإن كان غير معرى كالعجيزة والأعكان والفخذين، ولم يكن مما في إرخاء الثوب عليه حرج عليها". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢٠٧. وسومح في الزينة الظاهرة لأن سترها فيه حرج فإن المرأة لا تجد بدًّا من مزاولة الأشياء بيدها ومن الحاجة إلى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها خاصة الفقيرات منهنّ وهذا معنى قوله: ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ يعني إلاّ ما جرت العادة والجبلة على ظهوره، والأصل فيه الظهور وسومح في الزينة الخفيفة. أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦ ص٤١٢.

(٢) أبو الأعلى المودودي ، **الحجاب**، (القاهرة: دار العدالة،١٩٨٥م)، ص٣١٨-٣١٩ بتصرف.

ولذا عدي بعلى[1]، فالمعنى "يرخين عليهن، يقال إذا زل الثوب عن وجه المرأة أدنى ثوبك على وجهك"[2]، والجلباب في الآية " الجلباب: ثوب أوسع من الخمار دون الرداء، تغطي به المرأة رأسها وصدرها"[3].

٥- وأخيراً، فإن آية ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾، حملت معاني كثيرة ذات دلالات واسعة؛ حيث أشارت هذه الآية الكريمة إلى الزينة المخفية[4]، ومنعت المرأة من الدلالة عليها وفي ذلك الكثير من المعاني التي منها:

- إنَّ المعنى المستفاد من الآية: "أن الذي يحرمُ إنما هو أن يقصدْنَ في مشيهن إلى إسماع قعقعة الخلاخل إظهاراً لزينتهن. وهذا يقتضي النهي عن كل ما من شأنه أن يُذَكِّرَ الرجل بلهو

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢٢ ص٨٨-٨٩.

(٢) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢٢ ص٨٩.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١ ص٢٧٢. الجلباب: "هو ثوب واسع للمرأة دون الملحفة، وقيل: هو الملحفة، وقيل: هو ما تغطي به المرأة أو هو ما تغطي به ثيابها من فوق، كالملحفة، أو هو الخمار كذا في المحكم، ونقله ابن السكيت عن العامرية، وقيل: هو الإزار، قاله ابن الأعرابي، وقد جاء ذكره في حديث أم عطية، وقيل: جلبابها: ملاءتها تشتمل بها، وقال الخفاجي في العناية قيل: هو في الأصل الملحفة ثم استعير لغيرها من الثياب، ونقل الحافظ ابن حجر في المقدمة عن النضر: الجلباب: ثوب أقصر من الخمار وأعرض منه، وهو المقنعة". محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزَّبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (القاهرة: دار الهداية)، ج٢ ص١٧٥ . وقال الآلوسي: "كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها، وقيل: كل ما تتستر به من كساء أو غيره"، "وقيل: هو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء". الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢٢ ص٨٨.

(٤) "الضرب بالأرجل: إيقاع المشي بشدة كقوله: يضرب في الأرض". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢١٣.

النساء ويثير ذلك منهن إليه من كل ما يُرى أو يسمع من زينة أو حركة كالتثني والغناء وكلم الغَزَل. ومن ذلك رقص النساء في مجالس الرجال ومن ذلك التلطخ بالطيب الذي يغلب عبيقه"[1].

- إن النساء إذا "نهين عن إظهار صوت الحلي بعد ما نهين عن إظهار الحلي، علم بذلك أن النهي عن إظهار مواضع الحلي أبلغ وأبلغ"[2]. ففي الآية إشارة إلى أنه "لما نهى عن استماع الصوت الدال على وجود الزينة فلأن يدل على المنع من إظهار الزينة أولى"[3].

٤- أن الله ﷻ إنما "نهاهن عن ذلك لأن المرأة إذا مرت على الرجل قد لا يلتفت إليها ولا يشعر بها: وهي تكره أن لا ينظر إليها، فإذا فعلن ذلك نبهن على أنفسهن وذلك بحبهن في تعلق الرجال بهن، وهذا من خفايا الإعلام بحالهن"[4].

٤ـ المعاني المستفادة من آيات اللباس والزينة

إنَّ الآيات الكريمة السابق ذكرها وتفسيرها لتوحي في مجموع تعابيرها ودلالاتها بمعاني الستر وضرورة التحوط في أمر اللباس والزينة، ولا يلوح فيها شيء مما فهمه البنا من جواز كشف الشعر وغيره، وبنى على ذلك جُلّ أحكامه، والكثير من استنتاجاته، فالآيات يستفاد

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٨ ص٢١٣.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج٣ ص٢٧٣.

(٣) الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٣ ص١٨٢. وانظر: ابن عادل الحنبلي، **اللباب في علوم الكتاب**، ج١٤ ص٣٦٢.

(٤) أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦ ص٤١٤.

منها معاني مغايرة تماماً نبينها ونوضحها على النحو الآتي:

١- أن الأمر الوارد في شأن اللباس ليس على الإباحة والتخيير، فألفاظ الآية ومعانيها ودلالاتها تشير يقيناً إلى أن الأمر أمر وجوب وإلزام، كما يجدر التنبيه على أن آية النور وردت في السورة التي كان مطلعها قوله تعالى: ﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾[1]، وفي ذلك إشارة إلى أن كل ما ذكر في هذه السورة الكريمة مما يجب الالتزام به والاعتناء بتحقيقه، وعدم التهاون فيه.

٢- أن الفرق بين مفهوم الإبداء والظهور لا يحقق للبنا مراده في جواز إظهار معظم جسد المرأة، فما ظهر من المرأة ظهوراً تقتضيه الحاجة أو العادة يغاير ما تبديه المرأة قصداً وعمداً، واستخدام الآية لكلا اللفظين مقصود في بلاغة القرآن وإعجازِ كلمه ومعانيه.

٣- قول البنا بأنَّ النهي جاء عن التبرج بمعنى اللباس الفاضح لا تدل عليه الآيات مطلقاً، فالنهي كان عما هو أقل من ذلك كصوت الزينة المخفية، والضرب بالأرجل، وإبداء الجيب ونحوه، وأما التبذل الذي أشار إليه فهو حالة دنيئة لم تكن المرأة العفيفة بأصل فطرتها ترتضيها فكيف بالمرأة المسلمة التي هذبها القرآن وارتقى بمشاعرها وعقلها، فالتبذل في اللباس أو الزينة ليس هو المنهي عنه في معنى النهي عن إبداء الزينة ولا دليل للبنا فيما يدعي ويقول.

٤- وردت آيات اللباس في سياق العلاج الوقائي الذي تنزّل به القرآن لحماية الأمة من كل ما يفسدها ويضلها، وكان ذلك ضمن منظومة متكاملة من الوسائل الوقائية التي اتخذتها الشريعة في درء السوء عن الأمة وتحصينها، ولم يكن الأمر كما يدعي البنا أدباً من أداب الحياة العامة، أو شأناً من الشؤون المتروكة لحكم العرف وأذواق الناس.

---

(١) سورة النور، الآية: ١.

وعليه فإنَّ ما انتهى إليه البنا في تأويله وتوجيهه لآيات اللباس والزينة لا يصح لـه لغـةً، ولا يستقيم مع سياق الآيات الكريمة، ولا يتفق مع منطق العقل، ولا يؤيده التاريخ ولا الحدثان.

ثانياً- آيات الزواج

امتن الله ﷻ على عباده بنعمة الزواج في قوله تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]؛ لكن البنا يرى أنَّ الزواج إنَّما "هو الطريقة التي توصلت إليها البشرية لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة بحيث تتحقق أفضل النتائج"[2].

وهذا الحل الذي توصلت إليه البشرية -كما يفهم البنا- اعتُبر الحل الموفق، وتمسكت بـه البشرية منذ أن اهتدت إليه، وجاء القرآن فقط مؤيداً له وموافقاً عليه، وتحدث عنـه القـرآن الكريم باعتباره سكينة ورحمة، ووصف التطابق اللصيق ما بين الـزوجين بقولـه ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾[3].

ثم يقدم بعد ذلك انتقاده لقضايا عديدة تتصل بموضوع الـزواج، وتَـرِدُ في أحكامـه، وتمس العديد من مسائله، وهذه القضايا نوردها مرتبة على النحو الآتي:

أ- آلية التعارف قبل الزواج

ينتقد البنا بشدة الضوابط الشرعية في علاقة الرجل بالمرأة، ويراها سبباً رئيسياً في فشل

---

(١) سورة الروم، الآية: ٢١.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص١٦٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

الزواج فيما بعد "فالفصل بين الرجال والنساء وعدم إباحة الاختلاط تحرم المرأة من التعرف على الرجل، كما يحرم الرجل من التعرف على المرأة.

ولا يَملأ هذا الفراغ الكبير ما أباحه الإسلام من حق النظر إلى المرأة؛ لأنَّ النظر لم يعد كافياً، والحل الأمثل لضمان حسن الاختيار دون حرج أو تمثيل أو تكلف هو زمالة العمل"[1].

ولا شك أنَّ البنا في دعوته للصداقة بين الرجل والمرأة قبل الزواج، وترشيحه لزمالة العمل كوسيلة للزواج الناجح، إنما يساهم بذلك في الدعوة إلى مزيد من الفساد، فقد أثبتت الدراسات والأرقام مستوى الضرر الذي تحدثه هذه العلاقات على الأخلاق، واستقرار الحياة بعد الزواج، فالصداقات التي تنشأ قبل الزواج تنتهي غالباً بعلاقاتٍ آثمةٍ ومحرمة، وإن شذت عن ذلك بالزواج فإن غالبها تؤول إلى الطلاق، ومفاسد الاختلاط بين الرجال والنساء أصبحت اليوم ظاهرة للعيان، وغنية عن الدليل والبرهان[2].

---

(١) البنا، **الحجاب**، ص١٦٣-١٦٥. يقول جمال البنا: "فالمفروض أن تعمل المرأة قبل الزواج لأن هذا العمل هو الذي سيطلعها على الحياة والمجتمع والناس والطبائع، ولأنه لا يكون لديها بيولوجيا ما يعوقها عن العمل. وفى خلال العمل أو عن طريقه ستتعرف على نماذج عديدة يُمكِّنها أن تختار، والشيء نفسه يحدث للشاب. وعندما تتلاقى الإرادتان فإن هذا يمثل البداية السليمة. ولما كانت التقاليد الملعونة تحرم أن تعمل الفتاة -بل أن تخرج-فإن هذه الوسيلة لن تكون متاحة، وسيصبح على الفتاة أن تتزوج بإحدى طرق الحظ والنصيب". البنا، **الحجاب**، ص١٦٥.

(٢) أجرت جامعة الحكمة في السعودية دراسة عن أثر التعارف قبل الزواج على استمرار العلاقات الزوجية واستقرارها، فكانت النتيجة أن ٨٤ في المائة من العلاقات الزوجية التي تتم بعد علاقة تعارف وحب تنتهي بالطلاق. انظر: ماجد الكناني، **جريدة الشرق الأوسط**، ١٠ يوليو، ٢٠٠٤م، العدد ٩٣٥٦، عن موقع الجريدة على شبكة الانترنت: www.aawsat.com، آخر مشاهدة ٢٠/ ١/ ٢٠١٠م. =وقد ذكر علماء

ب- اشتراط الولي في عقد النكاح

- آراء جمال البنا في هذه المسألة:

ينتقد البنا اشتراط الولي في عقد الزواج، ويدعي أن هذا الشرط بدعة ابتدعها الفقهاء "تقنيناً لتغييب المرأة عن المجتمع، وحتى لا تشهد الفتاة العقد الذي سيحدد مصيرها. وأجمع الفقهاء على أنَّ هذا الولي هو الذي يتولى إجراءات العقد باسم المرأة"[1].

ثمَّ إنَّ هؤلاء الفقهاء "وإمعاناً في الذكورية ارتأوا أن الولي هو القريب الذكر الذي لا تكون قرابته للمولى عليها بواسطة الأنثى وحدها. ويطلقون عليه "الصاحب النسبي، ولما

النفس والواقع أن الإشباع الجنسي يتخذ طريقتين: طريقاً اجتماعياً، وطريقاً تناسلياً، والطريق الأول يتمثل في المشاهدة، والكلام والمجاملات، وتبادل المودة والتقارب الوجداني، والالتقاء عند اهتمامات مشتركة، والمساهمة في أداء عملية واحدة،أما الطريق الثاني فهو معروف. ولعل الطريق الأول ينافس الطريق الثاني في الإشباع عند كثير من الأفراد حيث يستغنون به عن الطريق الثاني كلية أو إلى حد بعيد. ومما لاشك فيه أن المرأة الموظفة تأخذ حظا من ذلك نتيجة تعاملها مع زملائها دون أن تدرك ذلك وكذلك الزوج فإنه يجد نفسه بدوره فاترا في الإقبال على زوجته. يوسف ميخائيل أسعد، **المرأة والحرية**، (مصر: دار النهضة، ط١، ١٩٧٩م)، ص٢٣.

وفي بحث أجراه كارل فريس وسوزان ساد من الولايات المتحدة الأمريكية على مائة ألف زوجة وجد أن ٢٧٪ من الزوجات العاملات انغمسن في علاقة خارج نطاق العلاقة الزوجية، وفي عام ١٩٨٨م وجدت آنيت لوسون أستاذة علم الاجتماع من خلال بحث على المجتمع الفرنسي أن واحدة من كل ثلاثة زوجات عاملات لها علاقة مع زميل لها في العمل، وفي مسح على المجتمع البريطاني اتضح أن ٣٧٪ من الزوجات العاملات لهن علاقة برجال تعرفن بهم في مجال عملهن. مقالة في: **جريدة الهدف الكويتية**، العدد ١٤١٤، في ١٥ / ٧/ ١٩٩٥م.

(١) البنا، **الحجاب**، ص١٦٦-١٦٧.

كانت معظم الزيجات طوال الألف سنة الماضية كانت الزوجة فيها بكراً صغيرة، فإن معنى هذا أن سيف الإجبار سرى على معظم الزيجات"[1].

ويرفض البنا الولي في عقد النكاح للأسباب التالية:

١ - تعبير الـ(ولي) ينم عن أنَّ المرأة حتى وإنْ كانت بالغة، مثقفة تخرجت من الجامعة وتشغل مناصب مسؤولة، فهي بمعنى ما قاصر أو منعدمة -أو محدودة- الأهلية، وهي فكرة القانون الروماني عن المرأة؛ سواء كان وجود هذا التعبير في الفقه الإسلامي من توارد الفكر ما بين الفقيه الإسلامي والمشرع الروماني عن المرأة، أو أنَّه تسلل بطريقة ما من القانون الروماني إلى الفقه الإسلامي"[2].

٢ - "فكرة الولي لا تتفق مع أصول الإسلام؛ لأنَّ الإسلام يسوى ما بين المرأة والرجل في الحقوق بصفة عامة، وأنه يفترض الرضا في العقود وأن الإجبار أو الإغفال يفسد العقود"[3].

٣- أنَّ الرسول أمضى زواجاً دون ولي، ودون شهود، ودون مهر فقد "روي أنَّ رجلاً وامرأة جاءا إلى رسول الله ليتزوجا، فقال ﷺ للرجل: أترضى أن أُزوجك فلانة؟ قال: نعم، وقال للزوجة: أترضين أن أزوجك فلاناً؟ قالت:

---

(١) البنا، الحجاب، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) البنا، الحجاب، ص١٧١-١٧٢.

(٣) البنا، الحجاب، ص١٧١-١٧٢.

نعم. فتزوجا "[1][2].

٤ - "أنَّ الحديثين اللذين يوردهما العلماء عن الولي فيهما ما ينم عن الوضع من ناحية التشديد المبالغ فيه، وإحالة الأمر إلى السلطان في الأول وتلقيب من تتولى الزواج بنفسها بالزانية وبعيد أن يصدر ذلك من الرسول"[3].

ومن ثم فإنَّ البنا يخلص إلى "أن تتولى المرشحة للزواج كل هذا بنفسها وإن كان لها أن تستعين بأهلها، ويجب أن تحضر عقد الزواج وتوقعه بنفسها وتُستبعد تماماً فكرة الولي"[4].

ـ مناقشة أقوال جمال البنا

١ - إن اشتراط الولي في صحة عقد النكاح ليس بدعة ابتدعها العلماء، أو فكرة تسللت إلى الفكر الإسلامي، أو رغبة ذكورية في السيطرة على شؤون المرأة؛ بل هو حكمٌ استنبطه العلماء من كتاب الله تبارك وتعالى، وبنوا عليه أحكامهم الفقهية في هذا الموضوع.

والآيات التي استنبط منها العلماء شرط الولي في هذا الشأن المهم من شوؤن المرأة هي:

---

(١) أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، (بيروت: دار الكتاب العربي)، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات، رقم (٢١١٩). وصححه الألباني. محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح سنن أبي داود**، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢م)، ج٦ ص٢٤٢.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص١٧١-١٧٢.

(٣) البنا، **الحجاب**، ص١٧١-١٧٢.

(٤) البنا، **الحجاب**، ص١٧١-١٧٢.

قولـــه تعـــالى ﴿ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1]، وقولـــه تعـــالى ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ ﴾[2]؛ قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية: "وفي هذه الآية الدلالةُ الواضحة عـلى صحة قول من قال: لا نكاح إلا بولي من العصبة وذلك لأنّ الله -تعالى ذكره- منع الوليّ مـن عضل المرأة إن أرادت النكاح ونهاه عن ذلك، فلو كان للمرأة إنكاح نفسها بغير إنكاح وليهـا إياها، أو كان لها تولية من أرادت توليته في إنكاحها لم يكن لنهـي وليهـا عـن عـضلها معنـى مفهوم"[3].

وكذا قال القرطبي: "في هذه الآية دليل بـالنص عـلى أن لا نكـاح إلاَّ بـوَلِيّ... وهـذه الآية نزلت في مَعْقِل بنِ يَسار إذ عَضَل أختَه عن مراجعة زوجها؛ قاله البخاريّ. ولولا أن لـه حقّاً في الإنكاح ما نُهِيَ عن العَضْل"[4].

وقال ابن حجـر في الفـتح في قولـه تعـالى: ﴿ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ﴾[5]: "ووجه الاحتجاج من الآية والتي بعدها أنّه تعالى خاطب بالنكاح الرجـال، ولم يخاطـب بـه النساء فكأنه قال : لا تُنكحوا أيها الأولياء مولياتكم للمشركين"[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٢.

(٣) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٥ ص٢٦.

(٤) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله التركـي، (بـيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م)، ج٣ ص٧٢-٧٣.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١١.

(٦) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفـة،

ومما يدل على هذا أيضاً من كتاب الله تبارك وتعالى قوله: ﴿ فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ ﴾[2]، فلم يخاطب تعالى بالنكاح غيرَ الرجال؛ ولو كان إلى النساء لذكرهنّ. واستدل بها الشافعي على اعتبار الولي، لأنّ الخطاب له، وعدم اسقلال المرأة به[3]؛ قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): "وهذا خطاب للأولياء لا للنساء"[4].

٢- إنَّ اشتراط الولي لا يعني الإجبار أو الإغفال أو امتهان حق المرأة؛ بل هو رعاية لحقوقها، وصوناً لها من أن تُستغل، أو يُساء لها[5]، وقد امتلأت كتب التفسير والفقه ببيان حق

١٣٧٩هـ)، ج٩ ص١٨٤.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٥.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٢.

(٣) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣ ص٧٢-٧٣. والرازي، **التفسير الكبير**، ج٦ ص٩٧.

(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، **المحلى بالآثار**، (بيروت: دار الفكر)، ج٩ ص٤٥١. والذين قالوا إن عقد النكاح لا يصح إلا بالولي هم المالكية والشافعية والحنابلة، ويرى أبو حنيفة أن الولاية على المرأة بطريق الاستحباب والندب لا الوجوب والحتم، وقد رد العلماء على هذا الرأي وأجابوا عليه. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥ هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٤، ١٩٧٥م)، ج٢ ص٨-١٢. وهبة الزحيلي، **والفقه الإسلامي وأدلته**، (دمشق: دارالفكر، ط٤، ١٩٩٧م)، ج٩ ص١٧٧-١٨٨.

(٥) إنَّ فقد الولي أو التوثيق في أنواع الزواج المعاصر مثل زواج المسيار والزواج العرفي والزواج الصوري وغيره، أفقد المرأة اليوم الكثير من حقوقها وأهان كرامتها وأساء لها وحرمها من العديد من الإمتيازات التي يكفلها لها النكاح الشرعي المعروف، وقد أفرزت هذه الأنواع المعاصرة من عقود الزواج مشاكل لا حصر لها دفعت المرأة وحدها ضريبتها، وأضرت كثيراً بحقوقها، والدراسات المعاصرة تثبت ذلك كله. انظر: رائد

المرأة في قبول أو رفض من تشاء، وليس الأمر كما يزعم البنا قهراً للمرأة أو انتقاصاً من حقوقها[1].

٣- أما الحديثين اللذين أوردهما البنا وضعّفهما، وهما قوله ﷺ **((لا نكاح إلا بولي))**[2]، وقوله ﷺ: **((أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل،**

عبد الله بدير، **مسميات الزواج المعاصرة**،)القاهرة: دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٦م)، ص١٥٠ وما بعدها. وقال ابن القيم في ختام كلامه عن أنواع من الزواج المؤقت والمحلل: "فإذا تدبرت حكمة الشريعة وتأملتها حق التأمل رأيت تحريم هذه الأنواع من باب سد الذرائع وهي من محاسن الشريعة وكمالها". محمد بن أبي بكر الدمشقي، ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، (بيروت: دار الجليل)، ج٣ ص١٥٦.

(١) لقد اشتُرِطت النصوص الشرعية اجتماع إرادة المرأة ورضاها وإذن الولي، فالمرأة تأذن بذلك والولي يباشر العقد، والشريعة أوكلت هذه المهمة لمن يفترض فيه الرشد والشفقة على الفتاة، وقد قال الشافعي: "إن المعنى في اشتراط الولاية في النكاح كيلا تضع المرأة نفسها من غير كفء"، فإن تعسف ولي الأمر فقد جعلت الشريعة لذلك مخرجاً؛ إذ أوكلت الحق للقاضي لمنع عضل الولي. أحمد الحصري، **الولاية والوصاية والطلاق في الفقه الإسلامي**، (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٩٩٢م)، ص١٧. وانظر: زينب عبد السلام أبو الفضل، **العرض القرآني لقضايا النكاح والفرقة**، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ٢٠٠٥م)، ص١٧٠-١٨٠.

(٢) أخرجه أبو داود، **السنن**، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم (٢٠٨٥)، وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع**، (بيروت: دار إحياء التراث)، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠١). وقد صححه القرطبي في تفسيره ثم قال: "فقد تعاضد الكتاب والسنة على أن لا نكاح إلا بولي"، وكذلك صححه ابن حجر العسقلاني في الفتح. انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٣ ص٧٢-٧٣. وابن حجر، **فتح الباري**، ج٩ ص١٨٤. وصححه أيضاً الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، **صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٥م)، ج٦ ص٢٠٢.

فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي لـه))[1]، فكلا هذين الحديثين مقبول عند العلماء، فقد صُحح الأول وحُسِّن الثاني[2].

جـ حق القوامة

ـ تفسير البنا لآية القوامة:

يفسر جمال البنا القوامة التي منحها الله ﷻ للرجل على المرأة، وذلك عبر مناقشته لتفسير قوله تعالى: ﴿**ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ**﴾[3]، فيدعي أنَّ "القرآن لم يجعل هذا الحق مطلقاً، ولكن أشار إلى مبرر القوامة وهو الإنفاق، فإذا قضى التطور بأن تتولى المرأة الإنفاق كما يتولاه الرجال؛ بل في حالات عديدة تتولى المرأة الإنفاق، فإنَّ مبرر قوامة الرجل ينتفي، وتكون هذه الآية شأنها شأن آية المؤلفة قلوبهم التي لم يعد لهم وجود لم يطبق حكمها، أما بقية الآيات فتعني بعض الرجال على بعض النساء، وبعض النساء على بعض الرجال وليس فيها حكم مطلق"[4].

---

(١) أخرجه أبو داوود، السنن، **كتاب النكاح**، باب في الولي، رقم (٢٠٨٣)، والترمذي، **الجامع**، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢)، وقال: حديث حسن. وانظر رأي ابن حجر العسقلاني في درجة هذا الحديث. ابن حجر، **فتح الباري**، ج٩ ص١٩١. وحسنه أيضاً الألباني. انظر: الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، ج٢ ص٣٩٣.

(٢) كما جاء في الحاشيتين السابقتين.

(٣) سورة النساء، الآية: ٣٤.

(٤) البنا، **جواز إمامة المرأة للرجال**، ص٥٠. و البنا، **الحجاب**، ص١٩١. أشار إلى مثل هذا الفهم شحرور في تفسيره لآيات القوامة؛ حيث ادَّعى أنَّ القوامة حق مكتسب للرجل على المرأة نتيجة لأمرين القوة الجسدية

ـ الرد على تفسير جمال البنا لآية القوامة:

١ – إن مفهوم القوامة في القرآن يحمل معانٍ واسعة تفهم من اللغة؛ فقد قال ابن منظور: "القيم هو السيد وسائس الأمر، وقيم القوم: الذي يقومهم ويسوس أمرهم، وقيم المرأة زوجها لأنَّه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه"[1].

و"القَوَّام: الذي يقوم على شأن شيءٍ ويليه ويصلحه"[2].

وعليه فالقوامة هي مهمة ومسؤولية ذات أبعاد متنوعة وواسعة وقصرها على المسؤولية المالية من قصر الرأي والنظر، وآية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[3] في "موقُع المقدّمة للحكم بتقديم دليله للاهتمام بالدليل؛ إذ قد يقع فيه سوء تأويل، أو قد وقع بالفعل، فقد روي أنّ سبب

والإنفاق على أمور البيت؛ لذا فإذا كان الرجل مريضاً أو أعمى أو مشلولاً وزوجه تخدمه فلها القوامة أي الأمر والنهي، وكذلك إذا كان عاطلاً عن العمل وامرأته هي التي تعمل وتنفق على البيت فلها القوامة، وإذا تساويا في هذه الأمور فهما متساويان في القوامة. وإن كانت قوامة الرجل ذكرت في أول الآية فقوامة المرأة ذكرت بعد ذلك في قوله ﷻ: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾[سورة النساء، الآية:٣٤]، وهذه الصفات ذكرت لتوضح كيف يجب أن تكون العلاقة الاجتماعية والأخلاقية بين الرجل والمرأة إذا كانت المرأة في وضع أقوى من الرجل. شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص٦١٩-٦٢٣.

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٢ ص٤٩٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٥ ص٣٨. ويقول الراغب: "والقيام على أضرب: قيام بالشخص؛ إما بتسخير أو اختيار، وقيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له". الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٤١٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ٣٤.

نزول الآية قول النساء (ليتنا استوينا مع الرجال في الميراث وشَرَكْناهم في الغزو)"[1].

٢- إن قيام الرجال على النساء كما ذكر علماء التفسير "هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي، ولذلك قال تعالى: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2] أي: بتفضيل الله بعْضهم على بعض وبإنفاقهم من أموالهم"[3].

وقال البيضاوي "﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[4] في نكاحهن كالمهر والنفقة"[5].

فالقوامة في حق الرجل هي مسؤولية وأمانة، ومهام لا يطيقها إلا الرجال، وأمر أوسع من مجرد النفقة المادية.

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٥ ص٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣٤.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٥ ص٣٨.

(٤) سورة النساء، الآية: ٣٤.

(٥) البيضاوي، **أسرار التنزيل**، ص١٨٤. وذكر الشيخ الشعراوي -رحمه الله- في تفسير الآية أن معنى "القوَّام هو المبالغ في القيام. وجاء الحق هنا بالقيام الذي فيه تعب، خص به الرجل بكلمة فتشقى، وحين ذكر الشقاء في الأرض والكفاح ستر المرأة ولم يذكرها، وكان الخطاب للرجل. وهذا يدل على أن القوامة تحتاج إلى تعب، وإلى جهد، وإلى سعي، وهذه المهمة تكون للرجل. ثم تأتي حيثية القوامة:﴿وَبِمَآ أَنْفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ والمال يأتي نتيجة الحركة ونتيجة التعب، فالذي يتعب نقول له: أنت قوّام ، والقوامة تكون على أمر البنات والأخوات والأمهات. فلا يصح أن تأخذ "قوام" على أنها السيطرة؛ عليهن. ولا غضاضة على الرجل أن يأتمر بأمر المرأة فيما يتعلق برسالتها كامرأة وفي مجالات خدمتها، أي في الشئون النسائية، فكما أن للرجل مجاله، فللمرأة مجالها أيضاً والدرجة التي من أجلها رُفع الرجل هي أنه قوام أعلى في الحركة الدنيوية، وهذه القوامة تقتضي أن ينفق الرجل على المرأة". محمد متولي الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ج٤ ص٢١٩٣.

٣- أن هذه القوامة ليست مرتبة أو منزلة يستعلي بها الرجل على المرأة في علاقته بها، وقد بين ذلك القرآن بالتعبير عن هذه الدرجة بلفظة القوامة، والتي تحمل معنى المبالغة في القيام والرعاية، والحفظ والمتابعة، وكلها مسؤوليات تستلزم من الرجل شدة الكدح والسعي، ولذا بين القرآن ارتباط هذه القوامة بالنفقة على الزوجة، وحسن القيام بحقوقها، وليس فيها معنى التسلط أو الظلم أو غيره، وإن أساء الناس فهم الأمر الإلهي أو تطبيقه فذلك مما لا يؤاخذ به الإسلام أو يلام عليه.

د- حق الطلاق

- رأي البنا في حق الطلاق:

يقول جمال البنا تعليقاً على قوله تعالى ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[1]، "إذا كانت هناك نصوص قرآنية توحي بأن عقدة الطلاق بيد الرجل، فهناك نصوص قرآنية أيضا تنسب الطلاق للزوجين وتعطى المرأة هذا الحق، وليس من العدالة في شئ أن يكون عقد الزواج بإيجاب وقبول وبحضور شهود، ثم يعطى للزوج وحده سلطة التحلل من هذا العقد بإرادته الخاصة. والمفروض أنَّ لا يتم التحلل من هذا العقد إلا بالصورة التي تَمَّ بها، أي بقبول الزوجة وحضور شهود، وبعد حدوث الترضية اللازمة التي تتناسب مع ما يحدثه الطلاق على أوضاع الزوجة"[2].

والضابط في ذلك أن "نلجأ إلى منظومة القيم الحاكمة في القرآن، فبالنسبة للعلاقات فإن القيمة الحاكمة هي العدل ومن ثم فإن كل ما ينظم تفاصيل الزواج والطلاق مثلا يجب أن

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

(٢) البنا، الحجاب، ص١٨٢.

يتفق مع أصول العدل وأن أي تصرف يخالف العدل لا يعتد به، ولما كان الطلاق هو الانفصال من عقد الاتصال فمن العدل أن يتبع فيه ما اتبع في عقد الاتصال"(1).

"أما أيمان الطلاق فلا تساوى شيئاً ولا يمكن التحلل من الميثاق الغليظ بكلمة يطلقها الرجل ساعة غضبه، أو يجعلها أداة لتحقيق مطالبه الخ. ولو ظل مثل هذا الرجل يحلف بالطلاق من الصباح إلى المساء لما كان لهذا اللغو أثر عملي على زواجه، ولا يكون الطلاق إلا بمجلس تحضره الزوجة والزوج والشهود وتتم فيه تسوية الطلاق بالاتفاق فإذا تعسر الاتفاق فيرجع الأمر إلى المحكمة،وينطبق هذا على زواج الرجعة"(2).

ـ الرد على أراء البنا في حق الطلاق

إن ما أثاره جمال البنا من شبهات ودعاوى حول حق الرجل في الطلاق يمكن الرد عليه من الجوانب التالية:

---

(1) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص181.

(2) البنا، **الحجاب**، ص183. ويستشهد البنا باتفاقيات الأمم المتحدة على صحة أرائه وصواب اختياراته، والتي "نصت على القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة والتي بدأ تنفيذها في 3 سبتمبر/ 1981م، في المادة (16) على أن "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تتضمن مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، ونص البند (ج) على نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه"، وتلزم هذه الاتفاقية وهذا النص كافة الدول الموقعة على هذه الاتفاقية تعديل تشريعاتها بما يتوافق مع مقررات هذه الاتفاقية. والبنا يرى إلزام الفقه الإسلامي بهذه الاتفاقيات وإتباعها في مسألة أن للمرأة حق في فسخ عقد الزواج مثل الرجل على أساس من الفهم الغربي للمساواة بين الرجل والمرأة.

١ - جعلت الشريعة الطلاق حقاً بيد الرجل وذلك لأنه في جل أعماله، وغالب أحواله، وعامة أمره أكثر تحكيما للعقل من المرأة، وأكثر تقديراً للنتائج في ساعات الغضب ولا يعتريه ما يعتري المرأة من اختلاف الأحوال النفسية بسبب الحمل والولادة وغيره.

٢ - إن الشريعة رتبت على الرجل مسؤوليات مادية هائلة بسبب هذا الطلاق كمؤخر الصداق والنفقة مادامت في العدة، ورتبت عليه نفقة الصغار وحضانتهم؛ لذا فإن هذه الأعباء المادية تقتضي من الرجل أناة عالية في اتخاذ هذا القرار والتصرف في هذا الحق.

٣- إن الشريعة لم تميز الرجل بحق الفرقة، فللمرأة طلب الطلاق في حال وقوع الضرر دون ضياع شيء من حقوقها ولها الخلع إن لم يكن من سبب ظاهر؛ كما أن لها الحق في أن تشترط لنفسها حق الطلاق عند عقد الزواج(١).

ثالثاً- تعدد الزوجات

أ- تفسير البنا للآية التي استنبط منها حكم تعدد الزوجات:

يقدم البنا رأيه في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا** ﴾(٢)، فيقول: "حين يذكر القرآن أربع زوجات، فإنه يريد بهذا النص ليس التعدد ولكن تقييد التعدد، ولكن لم يكن من الممكن (آنذاك) إلغاء التعدد، فكان التعدد يسمح بعشرة، فجاء

---

(١) زكي الدين شعبان، **الزواج والطلاق في الإسلام**، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م)، ص٨٦. وانظر: أبو الفضل، **العرض القرآني لقضايا النكاح والفرقة**، ص٣٨٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣.

القرآن وجعلها أربعة، ثم هذه آية مقدمة بشرط ﴿ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ ﴾، فقد كانت هناك حالة معينة في المجتمع العربي، وليست موجودة الآن، ثم الآية مختومة بشرط ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾، ومع هذا فلم يفهم منها المسلمون سوى ﴿ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ هذه صورة من صور الفهم حسب المستوى وحسب الإرادة وتطويع الفهم كي يتفق مع الوضع"[1].

وفي كتابه (المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء) يقول "فأين اليتامى الذين يخاف عليهن عند الزواج بهن الحيف، والذي كان مبرر مثنى وثلاث ورباع؟، وأين الخوف من عدم العدل الذي يوجب الاقتصار على واحدة، الذي أفهمه أن الله تعالى ساق الرخصة بهذا السياق الغريب ليحل التعدد في هذه الظروف، فإذا انتهت هذه الظروف، فلا يعود هناك مبرر للتعدد ويصبح الاقتصار على واحدة هو الأصل"[2]. هذه هي آراء جمال البنا عموما في مسألة تعدد الزوجات والتي يجعلها قضية ملغاة ومنتهية وغير قابلة للتطبيق في الواقع المعاصر.

---

(١) البنا، الحجاب، ص١٧٨-١٧٩.

(٢) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص٤٤. تكلم شحرور في تفسير هذه الآية وأتى بالعجب والعجاب وكل ذلك في محاولة يائسة منه لمنع هذا التشريع الرباني فقال: إنَّ الإسلام أباح التعدد على أن تكون الزوجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة من الأرامل ولا يجوز أن تكون بكراً"، ويستدل شحرور لذلك بالربط بين الشرط وجوابه في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾[سورة النساء: الآية: ٣]؛ حيث قال في تفسير الآية: "ولكي نربط جواب الشرط (فانكحوا) بالشرط وهو الإقساط إلى اليتامى، فينتج لدينا بالضرورة أنه يتكلم عن أمهات اليتامى الأرامل". شحرور، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ص ٥٩٧.

ب- مناقشة تفسير البنا لآية التعدد

يفهم من كلام جمال البنا أنَّ الآية الكريمة ارتبطت بحالة خاصة، وقد انتهت هذه الحالة، وعليه فانتفاء العلة يعني انتفاء المعلول، كما أنه يفهم من كلامه أن الشرط الذي وضعه القرآن شرطٌ غير مقدور عليه، فمن ثم لا يمكن تطبيق هذا الحكم القرآني في عالم الاستطاعة البشرية، وللإجابة على هذا الفهم الذي أورده البنا نشير إلى أنه "لم يكن في الشرائع السالفة ولا في الجاهلية حدّ للزوجات، والإسلام هو الذي جاء بالتحديد، فأمّا أصل التحديد فحكمته ظاهرة: من حيث إنّ العدل لا يستطيعه كلّ أحد، وإذا لم يقم تعدّدُ الزوجات على قاعدة العدل بينهنّ اختلّ نظام العائلة، وحدثت الفتن فيها، ونشأ عقوق الزوجات لأزواجهنّ، وعقوق الأبناء لآبائهم بأذاهم في زوجاتهم وفي أبنائهم، فلا جرم أن كان الأذى في التعدّد لمصلحة يجب أن تكون مضبوطة غير عائدة على الأصل بالإبطال"[1].

ولقد وضع القرآن شرطاً واضحاً للتعدد هو القدرة على تحقيق العدل بين الزوجات، وهذا العدل ليس شرطاً تعجيزياً يستحيل تحقيقه في واقع البشرية، فقد قال تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾[2]، "والمراد بالعدل في هذه الآية الكريمة هو العدل الذي يستطيعه الإنسان ويقدر على تحقيقه، وهو التسوية بين الزوجات في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمبيت والمعاملة بما يليق بكل واحدة منهن أما العدل في الأمور التي لا يستطيعها الإنسان، ولا يقدر عليها مثل المحبة والميل القلبي، فالزوج ليس مطالباً به؛ لأن هذا الأمر لا

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤ ص٢٢٧.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣.

يندرج تحت الاختيار، وهو خارجٌ عن إرادة الإنسان، والإنسان لا يكلف إلا بما يقدر عليه كما يظهر في قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[1]، والعدل والمحبة والميل القلبي هو الذي قال الله ﷻ عنه: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾[2].

وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ ﴾: "ومحال أن تستطيعوا العدل ﴿بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ والتسوية حتى لا يقع ميل البتة ولا زيادة ولا نقصان فيما يجب لهن، فرفع لذلك عنكم **تمام العدل وغايته**، وما كلفتم منه إلا ما تستطيعون بشرط أن تبذلوا فيه وسعكم وطاقتكم، لأنّ تكليف ما لا يستطاع داخل في حدّ الظلم"[3].

ويشرح ابن عاشور مفهوم الاستطاعة في العدل بقوله: "وقد دلّ قوله تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ ﴾[4] على أنّ المحبّة أمر قهري، وأنّ للتعلّق بالمرأة أسباباً توجبه قد لا تتوفّر في بعض النساء، فلا يُكلّف الزوج بما ليس في وسعه من الحبّ والاستحسان، ولكنّ من الحبّ حظّاً هو اختياري، وهو أن يَرُوض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمُّل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتّى يحصّل من الألف بها والحنوّ عليها اختياراً بطول التكرّر

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٢٩.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣ ص٨٩.

(٤) سورة النساء، الآية ١٢٩.

والتعوّد"[1].

ولقد أبدع سيد قطب في شرح معنى التكليف بالعدل وبنى على ذلك نظرية المثالية الواقعية، فقال: "والعدل المطلوب هو العدل في المعاملة والنفقة والمعاشرة، أما العدل في مشاعر القلوب وأحاسيس النفوس، فلا يطالب به أحد من الناس، لأنه خارج عن إرادة الإنسان، والعدل في هذه الآية يحاول بعض الناس أن يتخذوا منها دليلا على تحريم التعدد، والأمر ليس كذلك، وشريعة الله ليست هازلة حتى تشرع الأمر في آية وتحرمه في آية أخرى، بهذه الصورة التي تعطي باليمين وتسلب بالشمال، فالعدل المطلوب في الآية هو العدل في النفقة والمعاشرة والمعاملة وسائر الأوضاع الظاهرة"[2].

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٥ ص٢١٨.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٨٢. ويعلق سيد -رحمه الله- على إساءة استخدام الناس لهذا الحق فيقول: "فإذا انحرف جيل من الأجيال في استخدام هذه الرخصة. إذا راح رجال يتخذون من هذه الرخصة فرصة لإحالة الحياة الزوجية مسرحاً للذة الحيوانية. إذا أمسوا يتنقلون بين الزوجات كما يتنقل الخليل بين الخليلات. إذا أنشأوا "الحريم" في هذه الصورة المريبة، فليس ذلك شأن الإسلام، وليس هؤلاء هم الذين يمثلون الإسلام. إن هؤلاء إنما انحدروا إلى هذا الدرك لأنهم بعدوا عن الإسلام، ولم يدركوا روحه النظيف الكريم. والسبب أنهم يعيشون في مجتمع لا يحكمه الإسلام، ولا تسيطر فيه شريعته. مجتمع لا تقوم عليه سلطة مسلمة، تدين للإسلام وشريعته؛ وتأخذ الناس بتوجيهات الإسلام وقوانينه، وآدابه وتقاليده. إن المجتمع المعادي للإسلام المتفلت من شريعته وقانونه، هو المسؤول الأول عن هذه الفوضى، هو المسؤول الأول عن "الحريم" في صورته الهابطة المريبة. هو المسؤول الأول عن اتخاذ الحياة الزوجية مسرح لذة بهيمية. فمن شاء أن يصلح هذه الحال فليرد الناس إلى الإسلام، وشريعة الإسلام، ومنهج الإسلام؛ فيردهم إلى النظافة والطهارة والاستقامة والاعتدال، من شاء الإصلاح فليرد الناس إلى الإسلام لا في هذه الجزئية،

وحول السبب الذي من أجله شُرع التعدد يشير البنا إلى أنَّ السبب هو عدم الجـور في اليتامى، وهو كلام لا يصح؛ إذ إن التعدد أقر لأغراض عديدة واسعة وحكم جليلـة علمهـا اللطيف الخبير ويشهد واقع الحياة كل يوم بصحة هذا التشريع الإلهي[1].

رابعاً- المساواة

أ- رأي البنا في المساواة بين الرجل والمرأة:

يرى جمال البنا أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2] يدعو إلى "تحقق مبدأ المساواة بين

ولكن في منهج الحياة كلها". قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٨٢.

(١) يقدم سيد قطب بعض الحكم الجليلة في تشريع التعدد فيقول: "إن هنـاك حـالات واقعيـة في مجتمعـات كثيرة -تاريخية وحاضرة-تبدو فيها زيادة عـدد النساء الـصالحات للـزواج، عـلى عـدد الرجـال الـصالحين للزواج، والحد الأعلى لهذا الاختلال الذي يعتري بعض المجتمعات لم يُعرف تاريخياً أنه تجاوز نـسبة أربـع إلى واحد. وهو يدور دائماً في حدودها.فكيف نعالج هذا الواقع، الذي يقع ويتكرر وقوعه، بنسب مختلفـة. هـذا الواقع الذي لا يجدي فيه الإنكار؟ كما أن فترة الإخصاب في الرجل تمتد إلى سن السبعين أو مـا فوقهـا. بيـنما هي تقف في المرأة عند سن الخمسين أو حواليها. فهناك في المتوسط عشرون سنة من سني الإخصاب في حياة الرجل لا مقابل لها في حياة المرأة. وما من شك أنَّ من أهداف اختلاف الجنسين ثـم التقـائهما، امتـداد الحيـاة بالإخصاب والإنسال، وعمران الأرض بالتكاثر والانتشار. فليس مما يتفق مع هذه السنة الفطرية العامـة أن نكف الحياة عن الانتفاع بفترة الإخصاب الزائدة في الرجال". قطب، **في ظلال القرآن**، ج١ ص٥٨٠.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٧١.

الرجل والمرأة، والتي تعني مساواة تامة دون أي تفرقة في كل مجالات الحياة، وقد ادخر القرآن هذه الآية لدعاة تحرير المرأة عبر القرون ليرفعوها عندما يجيء الزمان الذي يسمح بتطبيقها، لأنها تعطي المرأة حق العمل في كل المجالات وعلى قدم المساواة مع الرجل وإلى آخر مدى"(1).

ويقول: "إن مساواة المرأة بالرجل التي جاء بها القرآن قد انتهت منذ عهد الخلفاء الراشدين، وأننا اليوم نعيش شُقة واسعة بين آيات القران التي حررت المرأة وحققت لها المساواة وبين الواقع الذي فرضه الفقهاء ونسخوا به ما قرره القرآن"(2).

ويعلل البنا رؤية الفقهاء تجاه قضية المساواة بأنه ناتجٌ عن "الفهم السلفي السائد عن عجز المرأة وقصورها وغلبة العاطفة عليها، وإنها بالتالي لا تؤمن على تولى المسئوليات الجسام، وهذا الفهم هو ما كان سائداً لدى أرسطو ولدى الرومان"(3).

ويرى أنَّ هذا الفهم ظل مسيطراً على تناول آيات المساواة، ومن ثَمَّ "وئدت محاولة القران الكريم وممارسة الرسول لتحرير المرأة"؛ كما أنَّ الكثير من "التطورات دعمت هذا الفهم السقيم الخاطئ وعمقته في الأذهان بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، وبسيادة الاستبداد، مما أدى إلى غياب المرأة الإنسان"(4).

---

(1) البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص١٧٩.

(2) البنا، **الحجاب**، ص١٩٢.

(3) البنا، **الحجاب**، ص١٩٢.

(4) البنا، **الحجاب**، ص٩٢. كما يرى البنا "أن التطور الاجتماعي للشعوب الأوربية حرر المرأة من هذا الفهم لعدد كبير من العوامل التي لم تتح للمجتمعات الشرقية. مثل التطور الصناعي، والدور البارز للفنون، ثم

بـ الرد على رأي البنا في المساواة

حاولت الباحثة استقراء أقوال السلف وعلماء التفسير السابقين واللاحقين، ومن اتهمهم جمال البنا بأنهم تشربوا الفكر اليوناني وعكسوه على تفسير كتاب الله ﷻ، فما وجدت في كلامهم ما يُشم منه رائحة وأدٍ لمفاهيم القرآن الكريم، فهذا الزمخشري مثلاً يقول في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾[1]: "ويجب لهنّ من الحق على الرجال مثل الذي يجب لهم عليهنّ ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾؛ أي بالوجه الذي لا ينكر في الشرع وعادات الناس، فلا يكلفنهم ما ليس لهنّ ولا يكلفونهنّ ما ليس لهم ولا يعنف أحد الزوجين صاحبه"[2].

ويقول أيضاً: "والمراد بالمماثلة مماثلة الواجب الواجب في كونه حسنة، لا في جنس الفعل، فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أو خبزت له أن يفعل نحو ذلك، ولكن يقابله بما يليق بالرجال"[3].

وكذلك ينقل ابن عطية أقوالاً للسلف في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، منها:

قول ابن عباس: "ذلك في التزين والتصنع والمؤاتاة".

ظهور الفكرة الإنسانية التي كان لابد وان ننسحب على المرأة بحيث تظهر أخيرا المرأة الإنسان بجانب المرأة الأنثى. وهذه التطورات لم تظهر في المجتمع الشرقي، فظل هذا الفهم عند الحدود التي كان عليها أرسطو، وقدماء الرومان". البنا، **الحجاب**، ص١٩٠-١٩٧.

(١) سورة البقرة، آية ٢٨.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج١ ص٣٠٠.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج١ ص٣٠٠.

وقول الضحاك وابن زيد: "ذلك في حسن العشرة وحفظ بعضهم لبعض وتقوى الله فيها، والآية تعم جميع حقوق الزوجية"[1].

وحول تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾[2] ينقل أيضاً قول مجاهد وقتادة: "ذلك تنبيه على فضل حظه على حظها في الجهاد والميراث وما أشبهه".

وقول ابن عباس: (تلك الدرجة إشارة إلى حض الرجال على حسن العشرة والتوسع للنساء في المال والخلق)، ويعقب على هذا القول بقوله: "أي إن الأفضل ينبغي أن يتحامل على نفسه، وهذا قول حسن بارع"[3].

ويقول الآلوسي مبيناً معنى التفضيل في الدرجة: "ويخصون بشرف يحصل لهم لأجل الرعاية والإنفاق عليهن"[4].

ولقد أفاض ابن عاشور في بيان الدلالة البلاغية والمعاني الكريمة التي أوردها القرآن في قوله: ﴿ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ ، فقال: "الباء للملابسة، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء، أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصاً أو قياساً، أو اقتضته المقاصد الشرعية أو المصلحة العامة، التي ليس في الشرع ما يعارضها. والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر، أي وللنساء من الحقوق مثل الذي عليهن ملابساً ذلك دائماً للوجه غير المنكر شرعاً وعقلاً، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من

---

(١) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج١ ص٢٩٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨.

(٣) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج١ ص٢٩٤.

(٤) الآلوسي، **روح المعاني**، ج٢ ص١٣٥.

الشريعة، وهي مجال لأنظار المجتهدين، ولهذا الاهتمام مقصدان: أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهماً من قوله آنفاً: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، وثانيهما تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الذي كان متبعاً في الجاهلية"(١).

ونلاحظ بعد هذا الاستعراض لجملة من أقوال العلماء سابقاً ولاحقاً أنهم يجمعون على أنَّ للمرأةِ حقوقاً على الرجل، كما يقرون بمكانتها ومماثلتها للرجل مع التأكيد على اختلاف المهام اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، وهو اختلاف تتكامل فيه حركة الحياة وتتم دورة الليل والنهار وفق سنن الله ﷻ في هذا الكون، فالمساواة في القرآن يراد بها التماثل في التكليف ومسؤولية الاستخلاف مع تغاير الوظائف وتمايزها(٢)، وهذا ما فهمه العلماء وأوردوه، وعاشته المرأة المسلمة في التاريخ، ولئن أُقصي الإسلام اليوم عن واقع الناس، فإنه لا يحمل وزر الأخطاء التي يرتكبها الناس اليوم جهلاً وظلماً.

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢ ص٤٠٠.

(٢) إنَّ هذه الدرجة هي ما يتصل بحق الرجعة والرعاية والحماية والإنفاق والمنع من أي تصرف لا يسوغ للمرأة في حال الزوجية الكاملة، وهذه الدرجة ليست ناشئة عن أفضلية الرجل وإنما هي ناشئة عن وظيفة الرجل في نطاق الأسرة، فهي أفضلية توظيف، والمرأة أفضل من زوجها في رعاية الزوج في بيته وذريته، والرجل أفضل فيما يتعلق بالرعاية والتدبير في نطاق الأسرة طبقا لموقعه. وجاءت كلمة درجة بالتنكير إلماعاً إلى عمومها وشمولها للمواقع التي يتعين فيها التقابل بين الرجل والمرأة. انظر: محمد الحاج ناصر، **المرأة والشؤون العامة في الإسلام**، (بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠١م)، ص٩٦.

خامساً- علاقات ما قبل الزواج بين الجنسين

أ- آراء البنا في تلك العلاقات:

يستشهد جمال البنا بقوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ** ﴾[1]، على دعواه التي يبيح فيها ما حرم الله؛ إذ يقول: "إنَّ الممارسات التي تحدث بين الشباب والفتيات قبل الزواج تدخل في دائرة اللمم، فالقبلة، والضمة، والرقص الغرامي، ومسك الأيدي، والمعانقة بين غير المتزوجين جائزة وهي من اللمم الذي تكفره الحسنات"[2].

ويعلل رأيه الفاسد بأنَّ "الرسول ﷺ وضع مبدأ للزواج في الحديث الشريف ((**إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير**))[3] منوهاً بانَّ المسلمين لم يأخذوا بهذا المبدأ حين وضعوا العراقيل المادية وغير المادية أمام زواج الشباب وتعففه عن الحرام مما أدى إلى بحث الشباب عن إرضاء غريزته بعيدا عن مؤسسة الزواج التي أغلقت في وجوههم.

---

(١) سورة النجم، الآية: ٣٢.

(٢) جمال البنا، مقالة بعنوان (**ماذا قال المفسرون عن اللمم**)، جريدة شفاف الشرق الأوسط، تاريخ ٢٤/ نوفمبر/ ٢٠٠٤م، على موقع الجريدة على شبكة الانترنت: www.metransparent.com، آخر مشاهدة ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٣) أخرجه الترمذي، **الجامع**، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من تضرون دينه فزوجوه، رقم (١٠٨٤) قريب من هذا اللفظ؛ إذ لم أقف في كتب السنة على هذا اللفظ بالتحديد.

وعليه فإنَّ الإسلام لا يحرم شيئاً إلا إذا كان في مقدور الإنسان واستطاعته أن يمتنع عنه، فغلاء المهور وعدم وجود فرص للعمل أو مسكن أو مستقبل أمام الشباب جعلهم يلجأون إلى تبادل القبلات والأحضان خلسة وهو ما لا يمكن أن يحاسبهم عليه الإسلام لأنه جاء نتيجة للضرورة، **ولا يجب أن نصف هذا السلوك (القبلات والأحضان) بالمسلك غير الإسلامي**"[1].

ويؤكد جمال البنا أنَّ "المسلم ليس معصوماً عن الخطأ، وأنَّ في الإسلام (الحسنات يذهبن السيئات)، مشيراً إلى أنَّ النبي ﷺ حرّم الزنا، أمَّا ما دون ذلك من القبلات والأحضان والملامسة، فهي ذنوب صغيرة تسمى في القرآن باللمم تكفرها الصدقات وعمل الحسنات، ويضيف بأن بعض المفسرين كالطبري وابن كثير والقرطبي يدخلون في اللمم كل ما دون الحد، (أي السلوكيات التي لا توجب تطبيق الحد كالقتل والزنا والسرقة)، ويقول: بل إن عدداً من المفسرين يدخل ضمن اللمم أو الذنوب الصغيرة الزنية الأولى"[2].

---

(١) للبنا كلام تفصيلي في هذا الموضوع يستحي المرء من ذكره، وأترفع في هذا البحث عن إيراده، لكني أورد كلاماً له في محاسن الاختلاط بين الشباب والفتيات يكشف حقيقة ما يقصد إليه ويرمي من هذه الفتاوى المريبة فيقول: "للاختلاط مع هذا حسناته فهو أفضل وسيلة تربوية للتهذيب وتنمية الذوق والإحساس بالجمال، وليس هناك ما هو أروع من الحب في سنوات الشباب الأولى، وما يضرم في القلب من عواطف ومشاعر، وإذا حرم منها الشاب فسيكون لذلك آثاره السيئة على مستقبله، فمن جار على شبابه جارت عليه شيخوخته، وقد يحاول أن يجربَ في شيخوخته ما لم يجرب في شبابه، إن سوءات الانفصال تفسد نفسية الشباب وتفسد نفسية المرأة". انظر: البنا، **المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، ص١٨٨.

(٢) جمال البنا، مقالة بعنوان: **ماذا قال المفسرون عن اللمم**، جريدة شفاف الشرق الأوسط، تاريخ ٢٤نوفمبر/ ٢٠٠٤م، www.metransparent.com، على موقع الجريدة على شبكة الانترنت، آخر

ب- الرد على أقوال البنا

لا بد للباحثة من وقفة متأنية مع هذه الدعوى، وذلك لشدة خطورتها، ولما أثارته من لغطٍ واسع في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية منها على حد السواء[1].

١- معنى اللمم لغة

قال الراغب الأصفهاني: "ألممت بكذا أي نزلت به، وقاربته دون مواقعة. وزيارته إلماماً؛ أي قليلاً"[2].

وقال السمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ): "أصلُ اللَّمَم: ما قَلَّ وصَغُر، ومنه اللَّمَمُ وهو المَسُّ من الجنون، وألمَّ بالمكان قلَّ لُبْثُه به، ألَمَّ بالطعام أي: قَلَّ أكلُه منه. وقال أبو العباس: أصلُ اللَّمم: أَنْ يُلِمَّ بالشيء من غير أن يركَبَه يقال: ألمَّ بكذا إذا قاربه، ولم يُخالطه. وقال الأزهري: العربُ تستعمل الإلمامَ في معنى الدُنوِّ والقُرْب"[3].

٢- معنى اللمم من خلال سياق الآية الكريمة

جاء الحديث عن اللمم في الآية الكريمة في سياق يتضح به المعنى، وقد بين ذلك المفسر الجليل ابن عاشور بقوله: "استثناء اللمم استثناء منقطع؛ لأن اللمم ليس من كبائر الإِثم ولا

مشاهدة ١٣/ ٤/ ٢٠١٠م.

(١) عقدت الكثير من اللقاءات التلفزيونية والصحفية مع جمال البنا على أثر هذه الفتوى، وضجت بخبرها المنتديات والمواقع على شبكة الانترنت العنكبوتية، وفرحت بها المواقع التبشيرية ووجدتها فرصة سانحة للنيل من الإسلام والاستهزاء بأهله وعلمائه.

(٢) الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٤٥٤.

(٣) أحمد بن يوسف السمين الحلبي، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد الخراط، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٠٦هـ)، ج١٠ ص١٠٠.

من الفواحش. فالاستثناء بمعنى الاستدراك. ووجهه أنَّ ما سمي باللمم ضرب من المعاصي المحذر منها في الدين، فقد يظن الناس أن النهي عنها يلحقها بكبائر الإِثم فلذلك حق الاستدراك، وفائدة هذا الاستدراك عامة وخاصة: أمَّا العامة فلكي لا يعامِل المسلمون مرتكب شيء منها معاملة من يرتكب الكبائر، وأما الخاصة فرحمة بالمسلمين الذين قد يرتكبونها فلا يَقُل ارتكابها من نشاط طاعة المسلم، ولينصرف اهتمامه إلى اجتناب الكبائر. فهذا الاستدراك بشارة لهم، وليس المعنى أن الله رخص في إتيان اللمم"[1].

٣ـ معنى اللمم من أقوال السلف

ذكر الطبري بعضاً من معاني اللمم فقال: "عن مجاهد أنه قال في هذه الآية ﴿إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ قال: الذي يلمّ بالذنب ثم يدعه، وعن الحسن قال: قد كان أصحاب النبيّ ﷺ يقولون: هذا الرجل يصيب اللمة من الزنا، واللَّمة من شرب الخمر، فيخفيها فيتوب منها، حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، قال: قال معمر: كان الحسن يقول في اللَّمم: تكون اللَّمة من الرجل: الفاحشة ثم يتوب"[2].

ونقل ابن عطية أقوالاً للسلف في معنى ﴿ٱللَّمَمَ﴾ فقال: "قال ابن عباس وابن زيد معناه: ما ألموا به من الشرك والمعاصي في الجاهلية قبل الإسلام.

وقال الثعلبي عن ابن عباس وزيد بن ثابت وزيد بن أسلم وابنه: إن سبب الآية أن الكفار قالوا للمسلمين: قد كنتم بالأمس تعملون أعمالنا، فنزلت الآية وهي مثل قوله تعالى:

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٧ ص١٢١. وانظر: أبا حيان، **البحر المحيط**، ج٨ ص١٦٢.

(٢) انظر: الطبري، **جامع البيان**، ج٢٢ ص٥٣٥.

﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ﴾[1].

وقال ابن عباس وغيره: ما ألموا من المعاصي الفلتة والسقطة دون دوام ثم يتوبون منه.

وذكر الطبري عن الحسن أنه قال في اللمة: من الزنا والسرقة والخمر ثم لا يعود.

وقال القاضي أبو محمد: وهذا كالذي قبله، فكأن هذا التأويل يقتضي الرفق بالناس في إدخالهم في الوعد بالحسنى، إذ الغالب في المؤمنين مواقعة المعاصي، وعلى هذا أنشدوا

إن تغفر اللهم تغفر جما وأي عبد لك لا ألما

وقد تمثل به النبي ﷺ وقال أبو هريرة وابن عباس والشعبي وغيرهم: ﴿ٱللَّمَمَ﴾ صغار الذنوب التي بين الحدين الدنيا والآخرة وهي ما لا حد فيه ولا وعيد مختصاً بها مذكوراً لها، وإنما يقال صغار بالإضافة إلى غيرها، وإلا فهي بالإضافة إلى الناهي عنها كبائر كلها...

فالناس لا يتخلصون من مواقعة هذه الصغائر ولهم مع ذلك الحسنى إذا اجتنبوا التي هي في نفسها كبائر.

وقيل: معناه الدنو من الشيء دون ارتكاب له من ألممت بكذا أي نزلت به وقاربته من غير مواقعة"[2].

ويقول الطاهر بن عاشور: "اللمم: الفعل الحرام الذي هو دون الكبائر والفواحش في تشديد التحريم، وهو ما يندر ترك الناس له فيكتفى منهم بعدم الإكثار من ارتكابه. وهذا

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٢) ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج٥ ص١٨٤-١٨٥ باختصار.

النوع يسميه علماء الشريعة الصغائر في مقابلة تسمية النوع الآخر بالكبائر. سمي: اللمم، وهو اسم مصدر أَلَمَّ بالمكان إلماماً إذا حلّ به ولم يُطل المكث"[1].

٤ـ خلاصة أقوال العلماء في معنى اللمم

اللمم في معنى اللغة وأقوال السلف فعلٌ يقصد به الدنو من المعصية أو الذنب دنواً ليس فيه مكثٌ أو تكرار، مع التوبة والأوبة السريعة منه.

وسياق الآية يرجح أن اللمم ليس من الكبائر ولا في معناها، بل من صغائر الذنوب، وإن كان في معنى الكبيرة فهو مما يقارفه الإنسان زلة ثم يتوب منه ويؤوب. وليس في معاني اللمم ما يوحي بالمداومة على هذه الذنوب ثم تكفيرها بالحسنات، أو أنها من الكبائر التي لا يسلم منها أحد من الناس، أو أنها مما يجوز فعله ولا يلام عليه العبد. وهذه المعاني مجتمعة بعيدة كل البعد عما قاله البنا، وادعاه على علماء التفسير، وأباح به الكثير من أسباب الزنا والفاحشة[2].

ثم إنَّ ادعاء جمال البنا أنَّ هذه المعاصي مما لا يسلم منها الشباب، ولا يقدر على تركها، لا يصدقه الواقع فالكثير من الشباب المسلم اليوم يعتصم بتقواه ودينه على مقارعة هذا الفساد الهائل، ويضرب أروع الأمثلة في الاستعفاف والاستعلاء على مغريات الحياة الدنيا؛ بل إن

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٢٧ ص١٢٢.

(٢) تناقلت المواقع التبشيرية، والمواقع العلمانية على الانترنت خبر هذا التفسير، ونالت به من الإسلام، وغمزت به أعراض المسلمات، وجعلته مادة خصبة وقوية للتشكيك في طهارة ونقاء الفكر الإسلامي، والقيم، والأخلاق الإسلامية، واستخدمته كوسيلة دعائية مضادة للإسلام.

الكثير من أجيال المسلمين الذين نشأوا في الغرب استطاعوا أن يقدموا نـماذج عاليـة في نقـاء وطهر الشباب المسلم.

وانحراف هذا الواقع وفساده ليس مبرراً على جـواز انحـراف الـشباب وسـقوطهم في الرذيلة وأسبابها، ناهيك عن أنَّ دعوى البنا أنَّ هذه المقدمات مما يخفف عن الـشباب دعـوى هزيلة تكذبها وقائع الاختلاط، وأرقام الفساد في الغرب، وحقائق الحياة.

وأخيراً، إنَّ الاستنباطات التي قدمها جمال البنا لا تبتعـد عـن وجهـة التيـار الحـداثي في إباحة المحرمات والاستهتار بالقيم والأخلاقيات.

سادساً ـ المتعة

أ ـ رأي البنا في زواج المتعة:

يرى جمال البنا جواز نكاح المتعة بناء على قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا

﴿تَرَٰضَيۡتُم بِهِۦ مِنۢ بَعۡدِ ٱلۡفَرِيضَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾﴾[1].

ويعلل البنا تبنيه لجواز المتعة بقوله: إنَّ "العلاقات الجنسية أشد القضايا حرجاً وإرهاقاً للطالب المغترب، وقد يرى فيها تحدياً يكون عليه أن ينتصر بإيمانه عليه فيسمو بغرائزه ويوجهها نحو مختلف المجالات السليمة. ولكن هذا إن صدق بالنسبة لواحد فإنه يصعب بالنسبة للآخرين لأنَّ الغريزة غلابة والطالب المغترب والعامل المهاجر قد يقضي في دار غربته بضع سنوات في ريعان الشباب ووسط المغريات ولن يكون هناك مفر من إقامة علاقات جنسية.

وقد وضع الإسلام الحل لهذه القضية، ولكن المسلمين لا يريدون الإفادة من الرخصة التي قررها، ومن الحل الذي وضعه الرسول، وفرضوا على أنفسهم العنت الذي رفضه الرسول ﴿لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾[2].

وهذا الحل هو ما يطلق عليه الفقهاء "نكاح المتعة" وكلمة المتعة في حد ذاتها توضح لنا كيف تجرد المسلمون الأول من "العُقَد" التي استبعدت ألفاظ المتعة والاستمتاع والتمتع كما لو كانت خروجا على سمت الإسلام وما ينبغي له من حفاظ، والله تعالى أعلم من المؤمنين بأنفسهم وهو يعلم من الناس ما يخفون وهو أقرب إليهم من حبل الوريد.

وقد رخص الرسول ﷺ بهذا النوع من الزواج المحدد المدة وجعل أحكامه كأحكام الزواج باستثناء المدة، وقيل إن الرسول ﷺ نهى عنه بعد ذلك، ولكن المسلمين ظلوا يمارسونه

---

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢٣ و٢٤.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٧.

طوال خلافة أبى بكر ﷺ، وجزءاً من خلافة عمر ﷺ حتى نهى عنه عمر وحرّمه.

وتحريم عمر ﷺ يفهم منه بوضوح أنه هو الذي حرمه وليس الرسول، ولو كان نهي عمر مبنيا على نهى الرسول لما احتاج إلى أن ينهى هو ولأحال الأمر على نهى الرسول فهو أولى. ويكاد يكون من المحقق أن عمر ﷺ خشي إساءة استخدام الناس لهذه الرخصة فبادر بسد بابها وكان مصيباً في اجتهاده هذا.

ولكن التحليل والتحريم مردهما إلى الله تعالى وليس إلى أحدٍ من البشر، وتحريم عمر ﷺ لها لا يعنى استمرار تحريمها إذا جدت الأسباب التي من أجلها رخص الشارع فيها. وهو ما نعتقد أنه ينطبق على الحالة التي نحن بصددها، حالة المغتربين"[1].

ب- الرد على إباحة البنا نكاح المتعة:

نستطيع الرد على جمال البنا من خلال النقاط التالية:

١- إنَّ القرآن الكريم قد ربّى المسلم من خلال قصة يوسف على العفة والخشية والاستحضار الدائم لمراقبة الله ﷻ، وهذا هو الضمان الأوحد لعصمة المسلم من فتن الدنيا

(١) جمال البنا، **مسؤولية فشل الدولة المسلمة في العصر الحديث**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٩٤م)، ص ١١٤. ويكمل جمال البنا رأيه في زواج المتعة وفيه يبدو تأثره الواضح بالغرب فيقول: "ولن يثير هذا الأسلوب ضيقاً لدى الطرف الآخر؛ لأنه هو نفسه لا يريد التورط في زواج دائم قبل الزواج الدائم. وقد وضع ليون بلوم الزعيم الاشتراكي الفرنسي كتاباً كبيراً يدعو فيه إلى هذه الفكرة ويسميها زواج التجربة ولها أنصار عديدون في الولايات المتحدة مثل القاضي لندسى وغيره". البنا، **مسؤولية فشل الدولة المسلمة في العصر الحديث**، ص١١٥..

وإغراءات الحياة.

٢- بينّت الشريعة الغراء سبيل التحصين للشباب، فأمرت بغض الأبصار لما فيه من حفظ الفروج، ونهت عن مواطن الريبة لما فيها من أسباب الغواية، ودعت إلى الصوم فإنه وجاء، وأمرت باستفراغ الوسع في أعمال الخير والبر، وذلك كله لمن لا يقدر على الزواج.

٣- إنَّ نكاح المتعة نكاحٌ باطل؛ لأنه منافٍ للحكمة التي من أجلها شرع الله الزواج كما جاء في قوله ﷻ: ﴿ **وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾[1]، ولأنَّ هذا النكاح لا يضمن للمرأة أي حق من حقوقها، فهو نكاح بغير إذنِ ولي المرأة، وبغير شهود[2]، ولا عقود مكتوبة

---

(١) سورة الروم، الآية: ٢١. قال سيد قطب عند تفسيره لهذه الآية: "والتعبير القرآني اللطيف الرفيق يصور هذه العلاقة تصويراً موحياً ، وكأنما يلتقط الصورة من أعماق القلب وأغوار الحس: ﴿ **لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا** ﴾ .. ﴿**وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾.. ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ فيدركون حكمة الخالق في خلق كل من الجنسين على نحو يجعله موافقاً للآخر. ملبياً لحاجته الفطرية: نفسية وعقلية وجسدية. بحيث يجد عنده الراحة والطمأنينة والاستقرار؛ ويجدان في اجتماعهما السكن والاكتفاء، والمودة والرحمة؛ لأن تركيبهما النفسي والعصبي والعضوي ملحوظ فيه تلبية رغائب كل منهما في الآخر، وائتلافهما وامتزاجهما في النهاية لإنشاء حياة جديدة تتمثل في جيل جديد". قطب، **في ظلال القرآن**، ج٥ ص٢٧٦٣.

(٢) يتشابه زواج المتعة مع بعض حالات النكاح التي كانت سائدة في الجاهلية كما روى ذلك البخاري عن السيدة عائشة -رضي الله عنها-: "أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها: نكاح الناس اليوم؛ يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد،

مما يجعلها عرضة لهضم حقوقها وضياعها.

وقد أثبتت الدراسات العلمية والاجتماعية الأثر السيء للمتعة على المجتمع وعلى نفسية المرأة، كما أن هذا النوع من النكاح له العديد من العواقب الصحية التي يقع في مثلها الزناة كالأمراض، واختلاط الأنساب[1].

٤- ليس في الآية التي يستدل بها القائلون بجواز المتعة دليل على ذلك، ويكفي في الرد ما قرره مرجع من مراجع الشيعة، -مع أن الشيعة يجيزون المتعة ويجعلونها قربة من القربات[2]-، وهو المرجع الشيعي محمد حسين فضل الله[3]، الذي قرر في تفسيره أنَّ لا دلالة في الآية على

فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان؛ تسمي من أحبت باسمه، فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع به الرجل. ونكاح الرابع: يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علماً فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فالتاط به ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك. فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم". أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلا بولي، رقم (٤٧٣٢).

(١) انظر: شهلا الحائري، **المتعة الزواج المؤقت عند الشيعة**، ترجمة: فادي حمود، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط٧، ١٩٩٦م)، ص١٥٣-٢٧٦.

(٢) انظر: توفيق الفكيكي، **المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعي**، تحقيق: هشام همدر، (بيروت: دار الأضواء، ط٨، ١٩٨٩م)، ص٢٦٩-٢٨٨.

(٣) السيد محمد حسين عبد الرؤوف فضل الله، مرجع شيعي لبناني، ولد في النجف سنة ١٩٣٥م من أب

زواج المتعة[1]، كذلك ردَّ ذلك علّامة الرافدين الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) في تفسيره روح المعاني بكلام طويل فيه شفاء لكل عليل[2].

وأم لبناني الأصل، له مصنفات عديدة، ومن أهمها تفسير من وحي القرآن. انظر: علي حسن سرور، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، (بيروت: دار الملاك، ط٢، ص٢٠٠٤م)، ص١٩ وما بعدها.

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، **تفسير من وحي القرآن**، (بيروت: دار الملاك، ط٢، ١٩٩٨م)، ج٧ ص١٨٤-١٨٧.

(٢) رد الآلوسي في تفسيره على القول بجواز المتعة والاستدلال بالآية على ذلك فقال: "ولا نزاع عندنا في أنها -أي المتعة-أُحلت ثم حُرمت، وذكر القاضي عياض في ذلك كلاماً طويلاً...، وحكي عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-أنه كان يقول بحلها ثُمَّ رجع عن ذلك حين قال له علي ﷺ: (إنك رجل تائه إنَّ رسول الله نهى عن المتعة) كذا قيل، وفي «صحيح مسلم» ما يدل على أنه لم يرجع حين قال له عليٌّ ذلك...، وبهذا قال العلامة ابن حجر في «شرح المنهاج»، فالأولى أن يحكم بأنه رجع بعد ذلك بناءً على ما رواه الترمذي والبيهقي والطبراني عنه ﷺ أنه قال: «إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه» حتى نزلت الآية **﴿إِلاَّ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾**[سورة المؤمنون:٦] فكل فرج سواهما فهو حرام، ويحمل هذا على أنه اطلع على أنَّ الأمر إنما كان على هذا الوجه فرجع إليه وحكاه، وحكي عنه أيضاً أنه إنما أباحها حالة الاضطرار والعنت في الأسفار، فقد روي عن ابن جبير أنه قال: قلت لابن عباس: لقد سارت بفتياك الركبان، وقال فيها الشعراء قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه ... يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس

هل لك في رخصة الأطراف آنسة ... تكون مثواك حتى مصدر الناس

فقال: (سبحان الله! ما بهذا أفتيت وما هي إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير، ولا تحل إلا للمضطر)...

وأما ما روي أنهم كانوا يستمتعون على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر حتى نهى عنها عمر، فمحمول

٥- إنَّ الذي حرَّم المتعة هو رسول الله ﷺ؛ كما بينت الأحاديث الصحيحة في كتب السنة والفقه، ولم يرد فيما صَحَّ عن سيدنا عمر ﷺ أنَّه هو الذي حرمها، وإنما ذلك من افتراءات بعض الشيعة عليه[1].

على أن الذي استمتع لم يكن بلغه النسخ، ونهي عمر ﷺ كان لإظهار ذلك حيث شاعت المتعة ممن لم يبلغه النهي عنها؛ ومعنى -أنا محرمها-في كلامه -إن صح-مظهر تحريمها لا منشئه كما يزعمه الشيعة. وهذه الآية لا تدل على الحل، والقول بأنها نزلت في المتعة غلط، وتفسير البعض لها بذلك غير مقبول لأن نظم القرآن الكريم يأباه؛ حيث بين سبحانه أولاً المحرمات ثم قال عز شأنه: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُمْ**﴾ وفيه شرط بحسب المعنى فيبطل تحليل الفرج وإعارته، وقد قال بهما الشيعة، ثم قال ﷻ: ﴿**مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ**﴾ وفيه إشارة إلى النهي عن كون القصد مجرد قضاء الشهوة ...، ولذا تجد المتمتع بها في كل شهر تحت صاحب...، فالإحصان غير حاصل في امرأة المتعة أصلاً...، ثم فرع ﷻ على حال النكاح قوله عز من قائل: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُم**﴾ وهو يدل على أن المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة، والقراءة التي ينقلونها عمن تقدم من الصحابة شاذة. وما دل على التحريم كآية ﴿**إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾[سورة المؤمنون:٦] قطعي فلا تعارضه، على أن الدليلين إذا تساويا في القوة وتعارضا في الحل والحرمة قدم دليل الحرمة منهما، وليس للشيعة أن يقولوا: إنَّ المرأة المتمتع بها مملوكة لبداهة بطلانه، أو زوجة لانتفاء جميع لوازم الزوجية -كالميراث والعدة والطلاق والنفقة-فيها، وقد صرح بذلك علماؤهم. وروى أبو نصير منهم في «صحيحه» عن الصادق ﷺ أنه سئل عن امرأة المتعة أهي من الأربع؟ قال: لا ولا من السبعين، وهو صريح في أنها ليست زوجة وإلا لكانت محسوبة في الأربع، وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على حل المتعة ليس بشيء كما لا يخفى. ولا خلاف الآن بين الأئمة وعلماء الأمصار إلا الشيعة في عدم جوازها". الآلوسي، **روح المعاني**، ج٥ ص٦-٧ باختصار.

(١) من الأحاديث الدالة على تحريم المتعة ما جاء عن سَبُرَة الجهني ﷺ أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: ((**يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإنَّ اللهَ قد حرَّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان**

٦- لقد أباح الله الزواج من الكتابيات فمن سافر من الطلاب إلى الغرب ووجد في ذلك عنتاً عليه فليتزوج زواجاً شرعياً صحيحاً، وليلتزم أموار دينه مع من يتزوجها حتى يكسبها في نهاية المطاف إلى الإسلام، فيكون له أجرها وثواب إنقاذها من النار بدخولها الإسلام، وهناك حلول أخرى من عاش في الغرب يدركها.

سابعاً- ميراث المرأة

أ- رأي البنا في ميراث المرأة:

يتعرض جمال البنا لمسألة ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية من خلال تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿ **يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ**

عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً)). أخرجه مسلم، **الصحيح المسند**، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، رقم (١٤٠٦). وعن محمد ابن الحنفية أنه سمع علي بن أبي طالب يقول لابن عباس ﷺ: (نهى رسول الله ﷺ عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية). أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم (٤٢١٦). ومسلم، **الصحيح المسند**، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، رقم (١٤٠٧).

﴿ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1] فيقول: "عندما وُضِعت أحكام الشريعة كانت تحقق أهداف الشريعة وهى العدل والمصلحة، ولكن التطور غيّر الحال وغيّر الأوضاع فجعل النص لا يحقق الهدف منه وهو العدل، لذا كان لابد من تعديل النص. وكلمة التعديل تعنى التغيير وتعنى أيضًا العدل، أي نجعل النص يحقق العدل، وهو ما فعله سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ.

فكلمات الله تعالى لا تتغير لا بالحذف ولا بالإضافة، ولكن التغيير في الحكم الشرعي، وبالتالي نجد أنَّ جميع أحكام الآيات الكريمة الخاصة بالمرأة كانت تحقق العدل للنساء عندما نزلت، حيث كانت المرأة تورث ولا ترث؛ لكن اليوم مع التغيير في المستوى الاجتماعي للمرأة أصبح عدل الآيات الكريمة الذي كان منذ أربعة عشر قرنًا ظلمًا وإجحافًا، ويجب أن نعيد العدل لها بإخضاع هذه الآيات للتعديل.

ففي النظام الإسلامي مسؤولية الإنفاق على المرأة تقع على الرجل؛ لأنها لم تكن تعمل حيث كان العمل شاقا ويقوم به العبيد لا الرجال الأحرار، فكان من العدالة في ظل هذه الظروف أن يأخذ الرجل أكثر من المرأة في الميراث؛ لأنه سينفق منه على المرأة سواء كانت أمًّا أم أختًا أم زوجة أم غير ذلك، فإذا كان مبرر التفرقة هو الإنفاق والمرأة تعمل الآن، فلماذا لا نعيد النظر في أحكام الميراث ونقيم العدل فيها ونساوى بين المرأة والرجل في الميراث"[2].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) إلهام مانع، حوار "عن المرأة" مع جمال البنا، مجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ١٥/٨/٢٠٠٦م، نقلاً عن موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.metransparent.com، آخر مشاهدة ٢٥/١١/٢٠٠٩.

ب- الرد على آراء البنا

ما أورده جمال البنا من أقوال عبارة عن شبهة قديمة رددها أعداء الإسلام والطاعنين فيه، ويرددها من لا دراية له بدلالات كتاب الله أو بما قرره العلماء في هذه القضية، ونجمل الرد على ما أورد في النقاط التالية:

١- لقد جاء القرآن ليقرَّ للمرأة حقوقاً، ويُثبت لها ذمةً وميراثاً، وهذا ما دل عليه التعبير القرآني في آية الميراث، "فقد كان المراد من الآية صالحاً لكي يؤدى بغير هذا التعبير نحو: للأنثى نصف حظ الذكر؛ لكن أوثر هذا التعبير لنكتة لطيفة، وهي الإيماء إلى أنَ حظ الأنثى صار في الشرع أهم من حظ الذكر إذ هو الأصل الذي يقاس عليه، ففي حين كانت مهضومة الجانب قبل مجيء الإسلام فصار القرآن ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع من أحكام الميراث"[1].

٢- إنَّ القرآن حينَ جعلَ للأنثى نصف حظ الذكر لم يكن في ذلك "محاباة لجنس على حساب جنس، وإنما الأمرُ أمرُ توازنٍ وعدلٍ بين ما يتحمله الذكر من أعباء وما تتحمله الأنثى منها سواء في التكوين العائلي للإخوة والأخوات، أو في النظام الاجتماعي الإسلامي، فالرجل يتزوج المرأة، ويكلف إعالتها وإعالة أبنائها منه في كل حالة يكون هو مسؤول عنها سواء وهي معه، أو هي مطلقة منه في بعض الحالات. أما المرأة فإمَّا أن تقوم بنفسها فقط، وإمَّا أن يقوم بها رجل قبل الزواج وبعده.

وهي ليست مكلفة بنفقة على زوج ولا على أبناء في أي حال، فالرجل مكلف -على أقل حال- ضعف أعباء المرأة في التكوين العائلي وفي النظام الاجتماعي الإسلامي. ومن ثم يبدو

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤ ص٤٥-٤٦ بتصرف.

العدل كما يبدو التناسق بين الغُنْمِ والغُرم في هذا التوزيع الحكيم. ويبدو أيضاً كل كلام في نقد هذا التوزيع جهالة من ناحية وسوء أدب مع الله من ناحية أخرى، وزعزعة للنظام الاجتماعي والأسريّ لا تستقيم معها حياة"[1].

٣- إنَّ هذا المقدار من الإرث ليس في جميع الحالات فالقرآن فرض لها من المال نصيباً تساوي فيه الرجل؛ بل تفوقه في بعض الحالات ومن ذلك[2]:

- في حال ميراث الأب والأم فإن لكل واحد منهما السدس، إن كان للميت فرعٌ وارثٌ مذكر، ويكون ميراث الأخوة لأم -ذكرهم وأنثاهم- سواء في الميراث.

- أما في الحال التي قال عنها الله ﷻ: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ﴾[3] فهاهنا يأخذ الأب السدس وهو أقل بكثير مما أخذت البنت أو البنات. بل قد تتفوق المرأة على الرجل في الميراث إذا كانت في درجة متقدمة كالبنت مع الأخوة الأشقاء أو الأب والبنت مع الأعمام.

- أن ترث الأنثى ولا يرث الذكر ومثاله: أن يموت شخص عن ابن وبنت وأخوين شقيقين، فإن نصيب كل منهم -الابن والبنت- التركة كلها؛ للذكر مثل حظ الأنثيين. أما الأخوان الشقيقان

---

(١) قطب، في ظلال القرآن، ج١ ص٥٩١.

(٢) رضوان جمال، بحث بعنوان "المساواة والعوارض المحتملة لتطبيقاتها عند الإمام ابن عاشور"، مجلة الإسلام في آسيا، مجلد١، عدد يونيو، ٢٠٠٤م

(٣) سورة النساء، الآية: ١١.

فلا شيء لهما لحجبهما بالفرع الذكر، وهنا نجد أنَّ البنت ترث والأخ غير الشقيق لا يرث.

٤- إنَّ التعبير القرآني بقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ﴾[١] يعني "يفرِض عليكم ويشرَع لكم هذا الحُكمَ"[٢]؛ لأنَّ "الوصية مِنَ الله إيجابٌ لقوله بعد نَصِّه على المحرمات"[٣]، فالتعبير القرآني في الآية إذاً يحمل معنى الفرض والوجوب، والفرائض ليست محلاً للتغيير والتبديل والتعديل كما يريد البنا ويقترح، وإلا لأصبحت الشريعة كلها مظنة العبث والتلاعب، وتدخل الأهواء وآراء الرجال، وكفى بذلك إساءة لدين الله ﷻ.

ثامناً- إمامة المرأة بالرجال

أ- رأي البنا في إمامة المرأة للرجال:

طرح جمال البنا في كتابه "جواز إمامة المرأة الرجال" قضية إمامة المرأة للرجال، وفيه أفرد فصلاً كاملاً لتفنيد الفتاوى التي صدرت عن بعض العلماء المعاصرين والتي حرَّمت إمامة المرأة في الصلاة بعد أن قامت بها "آمنة عبد الودود" في نيويورك[٤].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج٢ ص١٤٢.

(٣) ابن عادل الحنبلي، **اللباب في علوم الكتاب**، ج٦ ص٢٠٨.

(٤) آمنة عبد الودود أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة فيرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية، أمّت في يوم ١٨ آذار-مارس، سنة ٢٠٠٥م، مجموعة من الرجال والنساء لصلاة الجمعة في إحدى الكنائس الإنجليكانية في نيويورك، بعد أن رفضت ثلاثة مساجد في نيويورك قبول الصلاة فيها. انظر: موقع اسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net، آخر مشاهدة: ٥/ ٤/ ٢٠١٠م.

وأشار جمال البنا إلى أنَّ الكتاب صدر تعليقاً على هذه الصلاة، وعلى الحملة العنيفة التي تعرضت لها آمنة من بعض الفقهاء والهيئات الفقهية في العالم الإسلامي، وقد استحضر في الفصل الأول آراء جميع الأئمة في المذاهب القديمة والتي تنفي كلها جواز إمامة المرأة، وبعد ذلك عرض جميع الفتاوى المعاصرة التي قيلت بمناسبة ما قامت به آمنة ودود.

ثُمَّ عمل على رد وتفنيد هذه الفتاوى في فصلين، تناول فيهما الأفضلية التي جعلها القرآن للتقوى وليس للرجل أو المرأة أو العربي أو العجمي أو غير ذلك، والتي يقابلها في رأيه مفهوم "الأكفأ".

ثم بين أنَّ الرسول ﷺ وضع المعيار الذي تحق به الإمامة، وهو العلم بالقرآن الكريم، فأعلم الناس بالقرآن هو أحقهم بالإمامة، وبناء على هذا المعيار فان الرسول ﷺ جعل صبياً يؤم شيوخ قومه؛ لأنه كان أعلمهم بالقرآن، وعليه فإنَّ البنا يرى أنَّ القضية في الحقيقة ليست قضية الإمامة، وإنما قضية المرأة، فالتصور المتغلغل عن دونيتها هو الذي حال دون تحقيق ما أراده الإسلام نفسه لها"[1].

ب- الرد على آراء البنا

تعد مسألة إمامة المرأة من المسائل التي أثيرت حديثاً على الساحة الفكرية، وهي قضية لاقت اهتماماً إعلامياً واسعاً في حينها، ثمَّ ما لبثت أن ذوت وانتهت، وذلك أنَّها تحمل أسباب

---

(١) انظر للتوسع: جمال البنا، **جواز إمامة المرأة للرجال**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٥م) ص١٣-٩٤.

اندثارها وضعفها[1].

ومسألة إمامة المرأة مسألة أصّل لها العلماء منذ زمنٍ بعيد، وبينوا حكمها، ولولا الضجة الإعلامية التي أحيطت بها تلك الصلاة الباطلة لما تسامع بها الناس أو ارعوا لها اهتماماً، وسأكتفي هنا بعرض بعض الأدلة والآراء الفقهية في هذه المسألة لبيان الحق فيما يقوله البنا ويدعيه.

أدلة العلماء على عدم جواز إمامة المرأة للرجال في الصلاة:

الدليل الأول: حديث جابر بن عبد الله ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا تـؤمَّن امـرأة رجلاً»[2]، وهذا نهي مطلق يدل على عدم جـواز إمامـة المـرأة للرجـال، والمطلـق يجـري عـلى إطلاقه ما لم يقيد بقيد يقتضيه ولم يوجد ما يدل على هذا القيد.

وكذلك حديث رسول الله ﷺ أنَّه قال: «**خيرُ صـفوف الرجـال أوَّلهـا، وشرهـا آخرهـا، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها**»[3].

الدليل الثاني: قول عبد الله بن مسعود ﷺ: (أخروهن من حيث أخرهن الله)[4]، وهـذا يتفـق مع الحديث السابق من وجوب تأخير صفوف النساء عن الرجال لئلا يختلطن معهم، فقوله ﷺ في

---

(١) لقد كانت كاتبة هذه الدراسة ممن تصدى لآمنة ودوود في أمريكا، وبينـا في حينهـا ضـعف أقوالهـا، وهـشاشة آرائها، إلا أنَّ دعوتها لاقت قبولاً في الإعلام الغربي لأنها صادفت هوىً ورغبة في زعزعة مفاهيم الإسلام.

(٢) أخرجه ابن ماجه، **السنن**، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فرض الجمعة، رقم (١٠٨١).

(٣) أخرجه مسلم، **الصحيح المسند**، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم (٤٤٠).

(٤) أخرجه عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيـق حبيـب الـرحمن الأعظمـي، (جنـوب أفريقيـا: المجلس العلمي، ط١، ١٩٧٠م)، كتاب الصلاة، باب شهود النساء الجماعة، رقم (٥١١٥).

صفوف النساء: «**شرها أولها**» دلالة على عدم تقدم صفوف النساء، فإذا كان هذا في الصفوف فهو في مسألة الإمامة أشد في النهي، فاقتضى هذا حكماً عدم جواز إمامة المرأة للرجال.

الدليل الثالث: قصة مليكة -رضي الله عنها-، فقد دعت تلك الصحابية الجليلة رسول الله ﷺ لطعام صنعته فأكل ﷺ منه وقال: «**قوموا فلأصلي بكم**» فقالت: فقمت إلى حصير لنا قد أسود من طول ما لبث، فنضحته بماء، فقام رسول الله ﷺ واليتيم معي -واسمه ضميرة بن سعد الحميري- والعجوز من ورائنا فصلى بنا ركعتين[1].

وفي هذا وغيره من الأحاديث المماثلة دلالة على أنَّ المرأة تصلي خلف الرجال، فمن باب أولى ألا تؤمهم .

الدليل الرابع: أنَّ جمهور العلماء في سلفهم وخلفهم متفقون على عدم جواز إمامة المرأة للرجال، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة لا تجزئ إمامة النساء للرجال، ويصف الرجال خلف الإمام ثم يصف الصبيان ثم النساء، استدلالاً بقول ابن مسعود ﷺ: (أخروهن من حيث أخرهن الله)[2].

وقد قال ابن قدامة الحنبلي -رحمه الله-: "وأما المرأة فلا يصح أن يأتم بها الرجال بحال في فرض ولا نافلة في قول عامة الفقهاء"[3].

---

(١) أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأذان، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور، رقم (٨٦٠).

(٢) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مسائل في الفقه، **حكم إمامة المرأة للرجال**، العدد٦٧، تاريخ ١/ ٦/ ٢٠٠٥م. عن موقع المجلة على الانترنت: www.fiqhia.com.

(٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ)، ج٢ ص٣٤.

وقال الإمام النووي (ت ٦٧٦هـ): "ولا يجوز للرجل أن يصلي خلف المرأة لما روي عن جابر ﷺ قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «**لا تؤمن المرأة رجلاً**»، فإن صلى خلفها ولم يعلم ثم علم لزمه الإعادة لأنَّ عليها أمارة تدل على أنها امرأة، فلم يعذر في صلاته خلفها.

واتفق أصحابنا على أنه لا تجوز صلاة رجل بالغ ولا صبي خلف امرأة...، وسواء في منع إمامة المرأة للرجال صلاة الفرض والتراويح وسائر النوافل، هذا مذهبنا ومذهب جماهير العلماء من السلف والخلف -رحمهم الله-، وحكاه البيهقي عن الفقهاء السبعة فقهاء المدينة التابعين، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وسفيان وأحمد وداود.

وقال أبو ثور والمزني وابن جرير تصح صلاة الرجال وراءها، حكاه عنهم القاضي أبو الطيب والعبدري.

وقال الشيخ أبو حامد مذهب الفقهاء كافة أنه لا تصح صلاة الرجال وراءها إلا أبا ثور والله أعلم"[1].

وقال ابن حزم الظاهري -رحمه الله-: "ولا يجوز أن تؤم المرأة الرجل ولا الرجال، وهذا ما لا خلاف فيه، وأيضا فإن النص قد جاء بأن المرأة تقطع صلاة الرجل إذا فاتت أمامه، مع حكمه عليه السلام بأن تكون وراء الرجل في الصلاة ولا بد، وأن الإمام يقف أمام المأمومين ولا بد"[2].

وهكذا تبدو مسألة إمامة المرأة بينة واضحة لا لبس فيه ولا غبش، وتبدو الدعوات إليها دعوات لا دليل لها يؤيدها ولا يصوبها، إلا أن يكون داعي الهوى وحده.

---

(١) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، (بيروت: دار الفكر)، ج٤ ص٢٥٥.

(٢) ابن حزم، **المحلى بالآثار**، ج٣ ص١٢٥.

وعليه فقد خلصت الباحثة إلى أنَّ جمال البنا حاول أنَّ يقدم تفسيراً جديداً لآيات المرأة في القرآن الكريم يخدم المنظومة المعرفية الغربية لديه، ويحقق أهدافاً تنسجم مع المنظومة القيمية للفكر الحداثي، وهي تفسيرات غايرت اللغة والعقل، وخالفت التاريخ والحقيقة، ولم تستند إلى الأصول المنهجية العلمية.



الفصل الثالث
التقويم المنهجي والأخلاقي لمنهج البنا في تفسير آيات المرأة

يتكون هذا الفصل والذي خُصِّص للحديث عن التقويم المنهجي والأخلاقي لمنهج جمال البنا في تفسير آيات المرأة من مبحثين اثنين:

المبحث الأول وعنوانه التقويم العلمي لمنهجية جمال البنا في التفسير، وفيه تم تسليط الضوء على المنهجية الصحيحة في تفسير القرآن الكريم، وعلى الشروط التي يجب أن يتمتع بها المفسر لكتاب الله تعالى، كما عرض المبحث للأخطاء المنهجية التي وقع فيها جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة، وخاصة قضية الاضطراب المنهجي عنده، وخُتم بالتنبيه على أنَّ جمال البنا كان مقلداً في الأفكار التي طرحها، وفي التفسير الذي أورده في طيات كتبه ومقالاته لمن سبقه من الحداثيين.

أما المبحث الثاني فجاء تحت عنوان التقويم الأخلاقي لتفسير آيات المرأة عند جمال البنا، وفيه تم عرضٌ لموقع المرأة في الرؤية الحداثية، وبيان الآثار المترتبة على تلك الرؤية، وخاصة على الدور الوظيفي للمرأة في الحياة، كما سلط المبحث الضوء على أثر الرؤية الحداثية على البناء القيمي للمرأة المسلمة، وكشف عن النتائج المترتبة على البناء القيمي الجديد الذي تصوغه وتصنعه الرؤية الحداثية لموقع ومكانة المرأة في الأرض.

والباحثة في هذا الفصل الأخير تطمح أن تقدم تقويماً منهجياً، ونقداً أخلاقياً للظاهرة الحداثية في تعاملها مع آيات المرأة تفسيراً وفهماً وتوجيها؛ كما تسعى لتقديم نقداً وتقويماً أخلاقياً لنظرة التيار الحداثي للمرأة من حيث المكانة والدور الذي تؤديه في واقع الحياة، وفي عالم الإنسانية اليوم.

المبحث الأول
التقويم العلمي لمنهجية جمال البنا في التفسير

يُعدُّ التقويم العلمي لمنهجية جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة في القرآن محوراً مهماً في هذه الدراسة، ذلك أنَّ بيان مدى سداد المنهجية أو خطئها يساعد على فهم الإشكاليات التي وقع فيها جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة، ولعل هذا المبحث هو لبّ هذه الدراسة وخلاصتها، وفيه يتجلى للقارىء آثار التوجيه الحداثي للآيات المتصلة بالمرأة، ومن ثمَّ يغدو التقويم المنهجي ضرورة يقتضيها البحث العلمي للكشف عن مواطن الزلل فيما سبق، مما يجلِّي للقارىء الحق من الباطل في كل ما أورده جمال البنا من تفسيرات، ويتضح ذلك كله من خلال النقاط الآتية التي تكشف عن طبيعة هذه الإشكاليات وهذه الأخطاء المنهجية.

أولاً- مخالفة البنا للمنهجية السديدة في التفسير

تكشف الدراسة السابقة لمنهج جمال البنا في تعامله مع القرآن الكريم وفي تفسيره لآيات المرأة عن ملحظٍ منهجيٍ مهم، وهو مخالفته للمنهجية العلمية السديدة التي تعين على فهم مراد الله ﷻ في كتابه الكريم.

لذا فإنَّ هذا المبحث يقدم إضاءة كاشفة عن طبيعة هذه الأخطاء المنهجية التي وقع فيها جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة، ويسبقها بتقدمةٍ ممهدةٍ عن المنهجية الصحيحة التي يجب أن تتبع في التفسير.

أ- المنهجية السديدة في التفسير:

إنَّ عالم القرآن رحبٌ فسيح، وعميقٌ دقيق؛ لأنَّ القرآن الكريم كلام العليم الخبير الذي

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبسبب هذه الرحابة والدقة كان لا بدَّ لمن أراد أن يستكشف دقائق هذا الكتاب العظيم وأن يسبر أغواره من امتلاك أدواتٍ تؤهله للقيام بهذا الأمر الجليل.

وهذا لا يعني أننا نجعل فهم كتاب الله وتفسيره حِكراً على طائفةٍ لها امتيازاتها وسلطاتها؛ كما هو الحال عند أهل الكتاب، وإنما يعني أنَّ فهم هذا الكتاب ودراسته علمٌ كباقي العلوم التي لا بد لمن أراد أن يتصدى لها من مفاتيح أولية تفتح أمامه مغاليق ما يَعرِض له من مسائل.

ولقد كانت طائفةٌ عبر التاريخ تحاول إقحام نفسها في عالم القرآن من دون أن تملك المفاتيح التي تؤهلها لذلك؛ قسمٌ منها يدفعه الإخلاصُ وحبُ دراسة كتاب الله تعالى، وقسمٌ يدفعه الحقد والعداء لهذا الدين العظيم، ومحاولة تشويه الإسلام ومصدره الأول القرآن الكريم.

وإذا كان الخطب مع القسم الأول يسير؛ إذ ما يعرف الواحد فيهم الحق حتى يرجع إليه وذلك لصحة نيتهم، فإن القسم الثاني هو الخطير؛ لأنه يأبى إلا الاصطياد في الماء العكر، وكلما افتُضح أمره لَبِسَ ثوباً جديداً لِيُلَبِّسَ على الأمة أمر دينها، ويشككها بكتاب ربها.

ولقد أدرك علماؤنا هذا الأمر، فقعَّدوا القواعد، ووضعوا الأسس التي من خلالها نعرف عَمّن نأخذ تفسير كتاب ربنا؛ حيثُ قال ﷺ: «**اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

(١) أخرجه الترمذي، السنن، كتاب تفسير القرآن، رقم (٢٩٥١) وقال: "حديثٌ حسن".

وقبل الخوض في هذه الأسس والشروط يجدر بنا التنبيه على مسألة، وهي التفريق بين مَن يُطلَق عليه اسم مفسر وبين الناقل للتفسير، فالأول هو الذي يجتهد في تفسير القرآن واستنباط معانيه، فله مقام ومكانة المجتهد في الفقه، وأما الثاني فهو لا يعدو أن يكون ناقلاً لأقوال المفسرين وشارحاً لها دون إضافةٍ اجتهادية منه، وهذا شرطه الرئيس أن يكون قادراً على فهم مراد المفسرين في تفاسيرهم.

فإنْ كان الأولُ لا بُدَّ له من أدواتٍ حتى يُبين مراد الله ﷻ، فإنَّ الثاني لا بد له من أدواتٍ حتى يفهم مراد المفسرين في تفاسيرهم، وهو أمر ليس باليسير.

والقارئ لما مضى في طيات هذا البحث يرى أن جمال البنا قد طرح نفسه مفسراً مجتهداً؛ بل وعالماً مجدداً؛ لذا نعرض للصفات والسمات التي يجب أن يتمتع بها المفسر، والمتضمنة للأدوات الواجب أن يتمكن منها المفسر، والمنهجية السديدة التي يجب أن يسير عليها في تفسيره، والمنطلقات والمصادر التي ينبغي أن يبني عليها كلامه، ويؤسس عليها نظرته في القرآن الكريم.

نعرض لذلك كله لنرى انطباق ذلك على مؤهلات وصفات جمال البنا ومنهجه في التفسير، وذلك من خلال النقاط الآتية[1]:

---

(١) خالد عبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، (بيروت: دار النفائس، ط٢)، ١٨٥-١٨٨. ومناع القطان **مباحث في علوم القرآن**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط١١، ٢٠٠٠م)، ص ٣٢١-٣٢٤. وانظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ٩١١هـ، **التحبير في علم التفسير**، تحقيق: د. فتحي عبد القادر، (القاهرة: دار المنار، ط١، ١٤٠٦هـ)، ص ٢٢٧. والقرطبي؛ **الجامع لأحكام القرآن**، ج١ ص٩.

١ - ينبغي للمفسر أن يكون حافظاً لكتاب الله ﷻ أو لأكثره، أو تكون له صلة دائمة به من خلال تلاوته وتدبره، فقد جاء في كتاب البرهان للزركشي[1]: "أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر"[2]. فالحفظ وترديد القرآن بالتلاوة أداةٌ مهمة للتدبر والتفكر.

٢ - العلم بالحديث الشريف وعلومه؛ لأنَّ الحديث مبيِّنٌ ومفسِّر لما أجمله القرآن وأبهمه، وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه عند العلماء؛ قال تعالى: ﴿ **إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا** ﴾[3]، وذكر الله أن السنة مبينة للكتاب: ﴿**وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾[4].

وكذلك جاء في الحديث عن المقدام بن معدي كرب ﷺ أنَّ رسول ﷺ قال: **((ألا وإنِّي أُوتيتُ الكتابَ ومثله معه؛ ألا يوشك رجلٌ شَبعان على أَريكَته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحِلُّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرَمُّوه))** الحديث[5].

---

(١) محمد بن عبد الله بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، مصري المولد والوفاة، ولد سنة ٧٤٥هـ، كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، درس وأفتى، وكان أكثر اشتغاله بالفقه وأصوله وعلوم الحديث والقرآن والتفسير، وقد ترك فيها أكثر من ثلاثين مصنفاً، توفي سنة ٧٩٤هـ. عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي المعروف بابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٦ ص٣٣٥-٣٣٦.

(٢) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢ص١٨٠.

(٣) النساء، الآية: ١٠٥.

(٤) النحل، الآية: ٤٤.

(٥) أخرجه أبو داود، **السنن**، كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (٤٦٠٦).

فلا يُوفق المفسر لمعرفة الدلالات القرآنية ما لم يكن على معرفةٍ شاملةٍ بالأحاديث النبوية، وعليه في هذا الصدد أن يتجنب ذكر الأحاديث الموضوعة والواهية، وأن يُنبه على الأحاديث الضعيفة إذا ساقها.

٣- التبحر في اللغة وأساليبها وعلومها؛ كعلم التصريف، وعلم النحو، وعلوم البلاغة؛ لأنَّ القرآن نزل بالعربية ووفق أساليبها، فمَنْ يجهلُ بها لا يستطيع أن يفسرَ القرآنَ، ولا الوقوف على مدلولات ألفاظه وآياته وسوره[١].

يقول السيوطي[٢] -رحمه الله- في بيان ما يلزم المفسر من أدوات: "الثالث الأخذ بمطلق اللغة، فإن القرآن نزل بلسان عربي. فقد روي البيهقي في الشُعَب عن مالك، قال: لا أوتى برجلٍ غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلاّ جعلته نكالاً"[٣].

وقال ابن تيمية[٤] -رحمه الله-: "إنَّ الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، ولم يكن

---

(١) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص٢٢٩٣.

(٢) جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي، المفسر المحدث الفقيه المؤرخ، صاحب التصانيف في كل فن، توفي سنة ٩١١هـ. الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص٣٠١-٣٠٢.

(٣) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ص٢٢٨٨.

(٤) ابن تيمِيَّة: هو تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. شيخ الإسلام في زمانه، فقيه أصولي، ومفتي صاحب آثار كبرى في علوم الدين، ولد بحرَّان عام ٦٦١هـ، انتقل مع والده إلى دمشق في سن السابعة، نشأ في بيت علمٍ وفقه ودين، فأبوه وأجداده وإخوته كانوا من العلماء، مات صبراً في دمشق سنة ٧٢٨هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٢٣ ص٢٩١-٢٩٢.

سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، صارت معرفته من الدين، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين"[1].

وقال أبو حيان[2] -رحمه الله- في تفسيره البحر المحيط في معرض ثنائه على سيبويه[3] -رحمه الله- قال: "فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحرير؛ أن يعتكف على كتاب سيبويه، فهو في هذا الفن المعوَّل والمستند عليه في حل المشكلات إليه"[4].

فبغير معرفة اللغة التي نزل بها القرآن لا يمكن لنا معرفة أحكامه ولا تفسيره؛ لذلك كان مفسرونا في تفاسيرهم كثيراً ما يردون بعض الأقوال التي فيها غلط أو خلل بحجة جهل قائلها باللغة[5].

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: ناصر العقل، (الرياض: مكتبة الرشيد)، ج١ ص٤٠٢.

(٢) أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الغرناطي الأندلسي، النحوي المفسر المحدث، أخذ العربية في غرناطة ثم رحل إلى مصر سنة ٦٧٩هـ، وقد تتلمذ عليه في مصر خلقٌ كثير، منهم تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين السبكي، توفي ٧٤٥هـ. الزركلي، **الأعلام**، ج٧ ص١٥٢.

(٣) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري، المعروف بسيبَوَيه، إمام العربية وشيخ النحاة، وله كتاب في النحو يسمى "الكتاب" وهو أول كتاب منهجي ينسق ويدون قواعد اللغة العربية، ولد في بلاد فارس، توفي في شيراز سنة ١٨٠هـ. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٨ ص٣٥١-٣٥٢.

(٤) أبو حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، ج١ ص١٠١.

(٥) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٥ ص١٧.

ولا يقتصر ذلك على التفسير؛ بل يشمل كل جوانب العلوم الشرعية؛ يقول الزمخشري[1] في مفصله: "وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها؛ إلا وافتقاره إلى العربية بيِّن لا يُدفع، ومكشوفٌ لا يتقنَّع، ويَرَوْن الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الإعراب"[2].

ولا يكفي في حقه معرفة اليسير منها؛ لأن اللفظ قد يكون مشتركاً بين معنيين مختلفين وهو يعلم أحدهما والمراد الآخر؛ قال الزركشي -رحمه الله-: "وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيءٍ من الكتاب العزيز، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين"[3].

والمعاني تختلف باختلاف الإعراب، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى اعتبار علم النحو، وكذلك علم التصريف الذي تعرف به الأبنية، فالكلمة المبهمة يتضح معناها بمصادرها ومشتقاتها. كما يعرف خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، ومن حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها. ثم لا بد من معرفة وجوه تحسين الكلام -وهي علوم

---

(١) محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) ، وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله، تنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفى فيها سنة ٥٣٨ هـ. أشهر كتبه الكشاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة والمفصل. الزركلي، **الأعلام**، ج٧ ص١٧٨.

(٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **المفصل في علم العربية**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٣٢٣هـ)، ص٣.

(٣) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢ ص١٦٥.

البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع- فهي من أعظم أركان المفسر؛ إذ لا بُدَّ له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وإنما يدرك الإعجاز بهذه العلوم.

٤- التبحر فيما اصطلح على تسميته بعلوم القرآن من العلوم المتصلة بالقرآن؛ كأسباب النزول، وعلم القراءات لأن به يعرف كيفية النطق بالقرآن ويترجح بعض وجوه الاحتمال على بعض، والناسخ والمنسوخ، وكذلك العلم باتجاهات التفسير ومدارسه وأساليبه. لأنها تساعد على الفهم الصحيح لنصوص الكتاب، والاهتداء إلى المعنى المراد فلا يجوز لأحد أن يقول في القران قولاً ما لم يستوعب هذه العلوم استيعاباً شاملاً.

فسبب النزول مثلاً يعين على فهم معنى الآية المنزلة فيه لأن العلم بالسبب -كما يقول ابن تيمية- يورث العلم بالمسبب(١)، ولأنه كما قال ابن دقيق العيد: "طريقٌ قوي في فهم معاني القران"(٢)، وعدم الإطلاع على هذه الأسباب يُوقِع المفسر في مواقع الزلل التي لا تزول بحالٍ من الأحوال إلا بالوقوف عليها.

ومعرفة الناسخ والمنسوخ تجنب المفسر الاضطراب في تقرير الأحكام، والتناقض والتعارض في فهم النصوص، بحيث يكون على بينة من طبيعة كل حكمٍ أو ناسخٍ أو منسوخ.

ومعرفة القراءات تمكن المفسر من ترجيح بعض الوجوه المحتملة على بعض، والتمييز بين القراءات الصحيحة والشاذة، علاوةً على معرفة كيفية النطق بالقران الكريم.

وما قيل عن هذه العلوم الثلاث يقال عن بقية علوم القران؛ إذ إنَّ لكلٍ منها أهميته

---

(١) ابن تيمية؛ **مقدمة في أصول التفسير**، ص٤٨.

(٢) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج١ ص٨٨.

الخاصة في إبراز خصائص النص القرآني، وإعانة المفسر على تجلية معانيه.

٥- العلم بأصول الدين والعقائد؛ مع سلامة العقيدة، والمنطلقات الفكرية، فإن العقيدة لها أثرها في نفس صاحبها، وكثيراً ما تحمل ذويها على تحريف النصوص والخيانة في نقل الأخبار، فإذا صنَّف أحدهم كتاباً في التفسير أوَّل الآيات التي تخالف عقيدته، وحمَّلها باطل مذهبه، ليصد الناس عن إتباع السلف، ولزوم طريق الهدى.

٦- العلم بالفقه وأصوله، وقواعد استنباط الأحكام، فهذا العلم ما وُضِع إلا من أجل الوقوف على أدلة الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منها.

٧- العلم بالتاريخ ومنه سيرة النبي ﷺ، وكذلك القصص، ومعرفة عادات العرب في زمن نزول القرآن، فقد روي عن عمر ﷺ أنه قال: "إنَّ جهلَ الناس بأحوال الجاهلية هو الذي يخشى أن ينقض عرى الإسلام عروة عروة"[1]، فمعرفة عادات العرب تعين على فهم كثيرٍ من الآيات التي لها صلة بعاداتهم، فمثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[3] لا يمكن فهم المراد منه، إلا لمن عرف عادات العرب في الجاهلية وقت نزول القرآن.

وكذلك معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، تعين على فهم الآيات التي فيها الإشارة إلى أعمالهم والرد عليهم.

---

(١) الزرقاني، **مناهل العرفان**، ج٢ ص٥٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٧.

٨- العلم بأحوال البشر والسنن الإلهية في الكون؛ لأن القران قد بيَّن كثيراً من أحوال الخلق وما جبلوا عليه من طبائع فطرية ونفسية وسلوكية؛ كما أشار إلى بعض النواميس الطبيعية التي تحكم الكون وأمرنا بالنظر والتفكر والسير في الأرض لمعرفة آيات الله في السماوات والأرض وفي الآفاق والأنفس.

وهذا يقتضي من المفسر أن يتمتع بثقافة واسعة، وإطلاعٍ على التراث وثقافات الأمم الأخرى بمختلف العلوم الإنسانية والطبيعية والكونية لإدراك السنن الإلهية في المخلوقات فيفسر النص القرآني في ضوئها.

٩- علم الموهبة، وهو علمٌ يهبه الله تعالى لمن يُقْبِل على القرآن الكريم تعلُّماً، ثم يعمل بما يعلَم؛ قال الزركشي -رحمه الله-: "اعلم انه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة، أو كبرٌ، أو هوى، أو حب الدنيا، أو هو مصرٌ على ذنب، أو غير متحققٍ بالإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم، وهذه كلها حجب وموانع بعضها آكد من بعض"[1].

١٠- أن يدخل المفسر إلى عالم القرآن الكريم من دون مقررات سابقة؛ حتى لا يلوي من أجلها أعناق النصوص، ويُحرّف الكلم عن مواضعه كي يجعله منسجماً مع هواه ومع مقرراته السابقة.

والأصل هو التجرد عن الهوى، فالأهواء تدفع أصحابها إلى نصرة مذهبهم، فيغرون الناس بلين الكلام ولحن البيان، كدأب طوائف القدرية والرافضة والمعتزلة ونحوهم من

---

(١) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢ ص١٨٠.

غلاة المذاهب.

١١- اتصافه بصفات أهل الخير والصلاح كالتقوى وسمت أهل العلم؛ الذي يكسب به المفسر هيبة ووقاراً في مظهره العام، وكذلك الشأن في حسن الخلق، فالمفسرُ في موقع المؤدب، ولا تبلغ الآداب مبلغها في النفس إلا إذا كان المؤدب مثالاً يحتذى في الخلق والفضيلة.

كما يجب اتصافه بالإخلاص وسلامة القصد وحسن النية، فإنما الأعمال بالنيات، والعلوم الشرعية أولى بأن يكون هدف صاحبها منها الخير العام، وإسداء المعروف لصالح الإسلام، وأن يتطهر من أعراض الدنيا ليسدد خطاه، والانتفاع بالعلم ثمرة الإخلاص فيه.

ومن صفات أهل الصلاح تحري الصدق والضبط في النقل، فالمفسر لا يتكلم أو يكتب إلا عن تثبتٍ لما يرويه حتى يكون في مأمن من التصحيف واللحن.

١٢- الامتثال والعمل، فإنَّ العلم يجد قبولاً من العاملين به، فحسن السيرة يجعل المفسر قدوة حسنة لما يقرره من مسائل الدين.

١٣- معرفته بالواقع الذي يعيشه معرفة مبنية على دراساتٍ موثوقة، ورحلةٍ، وضربٍ في الأرض[1].

١٤- أن يتبع المنهجية الصحيحة والطريقة المثلى في التفسير، وذلك بأن يبدأ أولاً بتفسير القرآن بالقرآن، فما أُجمل منه في موضع فإنه في قد فُصِل في موضعٍ آخر، وما اختُصِر منه في مكانٍ

---

(١) انظر بالإضافة إلى ما سبق من مراجع: محمد حسين الذهبي، **بحوث في علوم التفسير**، (الوحي والقرآن)، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ٢٠٠٥م)، ص٣٦١-٣٦٢.

فإنه قد بُسِط في مكانٍ آخر. يقول الزركشي: "أحسن طريق التفسير أن يُفسّر القرآن بالقرآن"[1].

ولقد كان أول من استعمل هذه الطريقة في فهم القرآن وأرشد إليها هو الحبيب محمد ﷺ كما عَن عَبدِ اللهَّ بن مسعود ﷺ قَالَ: لَمَّا نَزَلَت هَذه الآيَةُ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[2] شَقَّ ذَلكَ على أَصحَابِ النَّبي ﷺ وَقَالُوا: أَيُّنَا لَم يَلبِس إِيمَانَهُ بظُلمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: ((إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ أَلَا تَسْمَعُونَ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[3]))[4].

وإنَّ أَسدَّ المعاني ما كان مأخوذاً من القرآن الكريم، وما ذلك إلا لأنَّ النَّاظر في القرآن يجدُ أنَّه ما أُجمِل في موضع قد يُفصِل في موضعٍ آخر، وما أُطلِق في موضعٍ فإنه قد يُقيد في موضع آخر كما هو الحال في قوله ﷻ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[5]، إجمالٌ في المتلو، وقد بيّنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾[6]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾[7] أطلق الله استغفار

---

(١) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج٢ ص١٧٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية:٨٢.

(٣) سورة لقمان، الآية:١٣.

(٤) أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿لَا تُشرِكْ بِالله إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾، رقم (٤٤٠٣). وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع**، (بيروت: دار إحياء التراث)، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة الأنعام، رقم (٢٩٩٣).

(٥) سورة المائدة، الآية: ١.

(٦) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٧) سورة الشورى، الآية: ٥.

الملائكة لمن في الأرض، وقد قيّد هذا الإطلاق بـالمؤمنين في قولـه تعـالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [1].[2]

كما أنَّ سيرة النبي ﷺ التي تجسدت في أقوالٍ نُقِلت إلينا تعدُ هي التفسير العمـلي للقـرآن الكريم. فقد قال تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [3]، وهذا نصٌ صريحٌ في بيان الرسول للقرآن.

وجاء عن المقدام بن معدي كرب ﷺ أنَّ رسـول الله ﷺ قـال: ((**أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ**))[4].

فإذا لم يجد التفسير من السنة رجع إلى أقوال الصحابة ﷺ فإنهم أدرى بذلك لمـا شـاهدوه من القرآن والأحوال عند نزوله، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح؛ لذلك عدَّ طائفة من العلماء تفسير الصحابي في منزلة المرفوع. قال ابن كثير -رحمـه الله-: "إذا لم نجد التفسير في القرآن، ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة: فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن، والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لاسيما علماؤهم، وكبراؤهم"[5].

---

(١) سورة غافر، الآية: ٧.

(٢) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج١ ص٤١.

(٣) سورة النحل، الآية:٤٤.

(٤) أخرجه أبو داود، **السنن**، كتاب الديات، باب في لزوم السنة، رقم (٣٩٨٨).

(٥) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج١ ص٧.

لذا غطت أقوال الصحابة ﷺ مساحةً كبيرة من كتب التفسير، وبخاصة كتب التفسير بالمأثور، فقد كانت مصدراً لكل مَن قَصَد تفسير كتاب الله من علمائنا[1].

وبالطبع فإنَّ هذه الأقوال لا تعتمد ولا يُرجع إليها إلا إذا صحت عن الصحابي الذي رويت عنه[2].

فإذا لم يجد في القرآن ولا في السنة ولا في أقوال الصحابة فقد رجع كثيرٌ من الأئمة إلى أقوال التابعين. والتابعون هم الذين لازموا الصحابة ﷺ وتلقوا عنهم العلم الذي تلقاه الصحابة عن النبي ﷺ، فكانوا خير قرن بعد معلميهم من الصحابة؛ كما صح عن النبي ﷺ أنه قال: ((**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**)) [3].

وقد حاز كثير منهم القصب المعلى في العلم، فهذا مجاهد[4] -رحمه الله- يقول: "عرضتُ المصحفَ على ابن عباس ثلاث عَرْضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقِفه عند كل آية

---

(١) ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص٣٢. وانظر: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢٥، ٢٠٠٢م)، ص ٢٨٩. والذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج٢ ص٦١.

(٢) الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص٢٠٢.

(٣) أخرجه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم (٢٦٥٢). ومسلم، **الصحيح المسند**، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، رقم (٢٥٣٣).

(٤) هو أبو الحجاج المكي، مجاهد بن جبر الإمام، شيخ القراء والمفسرين، مولى السائب بن أبي السائب المخزومي ﷺ، القارئ، تلا عليه جماعة منهم ابن كثير وأبو عمرو وابن محيصن، توفي سنة ١٠٤هـ. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٤ ص٤٥٠-٤٥٧.

منه وأسأله عنها"[1]. وقال سفيان الثوري[2]-رحمه الله-: "إذا جاءك التفسير عن مجاهدٍ فحسبُكَ به"[3].

ثم بعد ذلك يرجع إلى اللغة وكتبها ليستخرج المعاني التي تدل عليها.

هذه أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها المفسر والمنهجية التي قررها علماؤنا لتفسير القرآن، والتي تُبلغ من التزمها التفسير الصحيح للقرآن الكريم، وهي الصفات التي لم تتوافر في شخصية جمال البنا، ولا في منهجيته التي استخدمها.

بـ الأخطاء المنهجية التي وقع فيها البنا في تفسيره لآيات المرأة:

وقع جمال البنا في تفسيره لآيات المرأة في عدة أخطاء منهجية، وهذه الأخطاء؛ هي:

الأول- تقديم العقل على النقل

ينظر جمال البنا إلى العقل باعتباره مصدراً أولياً لفهم القرآن الكريم واستنباط أحكامه وتوجيه معانيه، ويقدم رأي العقل على النقل في مواطنَ كثيرة، ويرى أن تعليل الأحكام يعني ارتباط الحكم بالعلة، فإذا انتفت العلة انتفى الأخذ بالحكم، وأن كل حكمٍ في الشريعة له

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج٢ ص٣٩٥.

(٢) هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى، وخرج من الكوفة سنة ١٤٤هـ فسكن مكة والمدينة، ثم طلبه المهدي فتوارى، وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفياً. ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة١٦١هـ. الزركلي، **الأعلام**، ج٣ ص١٠٤.

(٣) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج١ ص٥-٦.

علة، فإذا انتفت علته وجب التوقف في العمل بالحكم، وقد فعل ذلك في آيات الميراث كما جاء في الفصل السابق؛ حيث قال بوجوب تغيير وتعديل الحكم لأن علة الميراث هي العدل، وطالما أنَّ الأحوال قد تغيرت اليوم وأصبحت المرأة مشاركة في جني المال، فإن العدل ينتفي في أسلوب توزيع الميراث كما كان سابقاً، وعليه لا بد من تعديل الحكم الشرعي[1]، وفي هذا من الخلط شيء عجيب وقد ناقشت رأيه سابقاً وبينت ما فيه من خطأ وزلل.

ثم يقول جمال البنا أنَّ "العقل وما ينشأ عنه من علمٍ ومعرفة هو ما يُميز الإنسان، وهو ما جعل الله تعالى الملائكة تسجد له، ولهذا فإن العقل أساس النظر الديني"[2].

ويرى كذلك أنَّ "كل ما جاءت به الشريعة من أحكامٍ عن الدنيويات، سواء كانت في القرآن أو السنة إنما أنزلت لعلةٍ هي بصفة عامة العدل والمصلحة، فإذا حدث أن جعل التطور الحكم لا يحقق العلة (أي العدل والمصلحة) عدّلنا في الحكم بما يحقق الغاية"[3].

ولعل المثال التالي يكشف عن مفهوم العلة عنده، ومراده من التعليل بالمقاصد؛ كما يبين أبعاد هذا الإقحام الكلي للعقل في مسائل الشريعة وقضايا الفقه دون ضوابط وجعله الحاكم

---

(١) مانع، حوار **"عن المرأة" مع جمال البنا**، مجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ١٥-٨-٢٠٠٨م، نقلاً عن موقع المجلة: www.metransparent.com، آخر مشاهدة ٢٥-١١-٢٠٠٩م.

(٢) جمال البنا، **إسلام الإنسان وإسلام السلطان**، مجلة المصري اليوم، الحلقة الثانية، تاريخ ٦/ ٨/ ٢٠٠٨م، على موقع المجلة على شبكة الانترنت www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢.

(٣) البنا، **إسلام الإنسان وإسلام السلطان**، مجلة المصري اليوم، الحلقة الثانية، تاريخ ٦/ ٨/ ٢٠٠٨م، على موقع المجلة على شبكة الانترنت www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢.

عليها. حيث يذكر جمال البنا في أثناء عرضه لفتوى أحد مشايخ الأزهر في مسألة طلاء الأظافر والوضوء، والتي يرى فيها الشيخ الأزهري جواز الوضوء ولو غطت اليد بالمناكير، ودليله أقيسة كما قال في فتواه: "فقسنا هذا الطلاء على الخضاب"، "وقسناه على صحة وضوء الصباغ"، "وقسناه على جواز الوضوء مع عدم تحريك الخاتم" "وقسناه على جواز سجود المصلي على كور عمامته، وجواز مسح بعض الرأس أو عدم مسحه مع بعض العمامة أو القلنسوة".

ثم قال جمال البنا معقباً على هذه الأقيسة: "نقول إنَّ الشيخ أثابه الله لم يكن بحاجةٍ إلى هذه الأقيسة والتحرزات كلها؛ لأن استلهام أصل من أصول الإسلام أقوى من القياس على آراء الرجال مهما كانوا أئمة، وأقوى منها جميعاً الرجوع إلى العقل، وتحكيم المنطق السليم، وطبيعة الشريعة ومقاصدها؛ حتى وإن كان الموضوع **عباديا**، لأنه مادام بعيداً عن ماهية الله تعالى وعالم السمعيات فإنه يخضع لحكم العقل والنظر، وما يهدي إليه المنطق السليم"[1].

وهكذا يصبح منطق العقل وتصورات الأشخاص هما المرجعية الرئيسية في القول بالحلال والحرام، وهذا شططٌ جليٌ في شأن العقل؛ إذ إنَّ للعقل حدوداً ينتهي إليها كما أنَّ للحس حدوداً، ومتى وصل العقل إلى تلك الحدود أعلن عجزه؛ وذلك لأنه محدودٌ بين شيئين هما الزمان والمكان؛ لذا نجده يسأل دائماً متى وأين؟

وهناك أمور لا يستطيع العقل من القاء نفسه الوصول إليها؛ لأنها ليست محط تجربته، ولا تستطيع الأدوات التي يُحصِّل بها المعرفة وهي أدوات الحس أن تصل إليها لأنها خارجة

(١) البنا، **نحو فقه جديد**، ص٢١٢-٢١٧.

عن نطاق المحسوس، وإن كان في إمكان العقل أن يعقلها حين تبين لـه، فهـذه تُلَقَـن للعقـل تلقيناً عن طريق الوحي، ويكون دور العقل أن يعقلها عن طريق التيقن من صدق الخبر[1].

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ العقل المنزه عن كل شائبةٍ تشوب التفكير أو الحُكم هـو وهـمٌ توهمته الفلسفة الإغريقية كما توهمته من بعدها كل عقلانية بالغت في دور العقل وقُدْرتِه.

ومعرفة وظيفة العقل وحدوده لا تُنقِص من قدْره كأداةٍ للتفكير؛ بـل إنَّ هنـاك ميـادينَ رحبة من الفكر خالصة للعقل لا يشاركه فيها غيره -كما سيأتي-، وإنما معرفـة هـذه الحقيقـة تجعلنا نتحفظ فقط في تقديرنا للقيمة النهائية للعقل بحيث لا نجعله هو المُحَكَّم في كل شيء، ولا المرجع الأخير لكل شيء، وإنما ننزله منزلته الحقة[2].

والسؤال الذي يلح ولا يجد له إجابة عند كل من ينادي بتحكيم العقل في قضايا الـشرع وتقديمه على النقل الصحيح هو: هل كل الأحكـام الـشرعية وردت مقرونـةً ومعللـةً بعلـةٍ واضحة يمكن القول بأنها تدور مـع الحكـم وجـوداً وعـدماً؟ فمـن المعلـوم أنَّ الكثـير مـن الأحكام التعبدية مثل إقامة الصلاة في أوقات معينة والكثير من أركان الحـج وغـيره ليـست العلة واضحة ولا بينة فيها، والواجب الديني في مثل هذه المسائل يقتضي التسليم والطاعة.

إنَّ التيار الحداثي بتبنيه لهذه الفكرة إنما يطعن في الشريعة، وقد صدق ابن القيم؛ إذ يقول

---

(١) قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص٥٣٢.

(٢) قطب، مـذاهب فكريـة معـاصرة، ص٥٣٣. وانظـر: المطعنـي، الإسـلام في مواجهـة الأيـديولوجيات المعاصرة، ص٩٨.

في ذلك: "إن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع جميعا"[1].

الثاني: تحكيم الواقع في الشرع

يعتقد البنا أنّ الواقع هو المصدر الرئيسي للتشريع، وعليه فإن الأحكام الشرعية تنضبط مع إيقاع الواقع، وتتشكل وفق ما فيه، وسأبين في النقاط الآتية تصور البنا عن هذا الموضوع.

١- يرى جمال البنا أن حكم "الواقع هو في الموقع الأقوى؛ لذا فإن تغيير الحكم الشرعي أيسر من تغيير الواقع"[2]. مما يعني أنَّ الواقع بكل مساوئه وانحرافاته يصبح هو الباعث على التمسك بالأحكام الشرعية أو تركها وذلك لسطوة وهيمنة هذا الواقع الذي لا غالب لأمره ولا رادَّ له!.

٢- يستند البنا على هذا الواقع في استنباط الأحكام الشرعية، فقد سوّغ بناءً على طبيعة الواقع العلاقات بين الجنسين؛ حيث قال: "إن تعسف الآباء والأمهات في شروط الزواج أدى إلى انحراف الشباب، وإلى فسادٍ كبير، وهذا الانحراف كان أمراً مقضياً لا رادَّ له، لأنه هو نفسه ليس فعلاً، ولكن ردَّ فعل، فإذا أريد لوم أحد فيجب أن يوجه أولاً للآباء والأمهات الذين هم السبب الأصلي. ولما كان هذا في حقيقته ليس إلا نوعاً من الاستسلام للطبيعة البشرية أو الخضوع للطبيعة الاجتماعية (الفعل ورد الفعل)، فإن صفة الإثم فيه ليست

---

(١) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، (بيروت: دار الفكر)، ص١١٠..

(٢) جمال البنا، **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢٠.

أصيلة"[1].

كما أفتى البنا بما هو أشد سوءاً وفساداً من الفتوى السابقة بناءً على الواقع فقال: "وهناك أفعالاً عديدة أسوأ بمراحل من الرقص حتى لو كان عارياً.وأين يذهب رقص راقصة بجانب قوانين تفرض الظلم والتعاسة على ملايين، أو التعذيب الخسيس في السجون وانتهاك كرامة الإنسان، أو حتى فتاوى تتعصب فتأخذ بالأصعب وتشق على الناس، ومن دعاة يأمرون بالمعروف ولا يأتونه وينهون عن المنكر ويقعون فيه"[2].

ثم يقول: "ليس من العجيب إذن أن يجتمع الرقص والإسلام، **ولا من المستبعد أن تكون راقصة في أعلى عليين من الجنة**"[3].

وعليه فإن الواقع يصبح سبيلاً لتحليل الكثير من المحرمات، وتصغير العظيم من الكبائر، وتهوين الآثام والخطايا، وهكذا تتم متوالية التقهقر والانحدار عند البنا، حيث تبدأ بضعفٍ بشري يستلزم خطيئةً متوقعةً، وهذه الخطيئة تقتضي تعاطفاً اجتماعياً، يؤول إلى تغيرٍ في النظرة إلى مفهوم الكبيرة، التي تنتهي لتصبح صغيرة، تتلاشى بجانب الحسنات وقد يبلغ صاحبها بعد ذلك الفردوس الأعلى وصحبة النبيين!، وهي نتيجةٌ لم تطمح لها نفس راقصة قبل فتاوى البنا العجيبة،

---

(١) البنا، **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢٠.

(٢) البنا، **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢٠.

(٣) البنا، **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م، ص٢٠.

والتي يؤسس من خلالها لمبدأ تغيير الأحكام الشرعية وفقاً لضرورات وضغط الواقع.

٤- إنَّ جمال البنا يؤسس هذه الفتاوى الشاذة التي يُصدّرها على مبدأين يعتبرهما هما قاعدة التعامل مع الإنسان في ذنوبه وسيئاته، وهما:

"أولاً: نظرية الإسلام في الطبيعة البشرية.

وثانياً: تكييف العدالة الإسلامية التي ينبني عليها الحكم"[1].

بمعنى أن الطبيعة البشرية تملي واقعها على الكثير من الأحكام، ومن ثم يجب تكييف الأحكام بما يتناسب مع عدالة الإسلام، وهو تحايلٌ واضح على تجاوز الأحكام، ذلك أنَّ الشرائع جميعها جاءت لترتقي بالضعف البشري، وتصَّوب الخطأ الإنساني، ولم تأتِ لتستلم أمام الواقع مهما كانت شدته وسطوته، إلا أن البنا يفتح الباب بأقواله لتغيير الأحكام الشرعية الثابتة تبعاً لتغير الواقع.

٥- يؤسس البنا علاقةً معكوسةً بين الإنسان (وهو مصطلح يعبر به عن الواقع) والدين داعياً إلى الإيمان بالإنسان، حيث يقول: **"لا تؤمنوا بالإيمان ولكن آمنوا بالإنسان"**[2].

والبنا باعتماده الواقع الإنساني أو الإنسان معياراً للخطأ أو الصواب يكون قد أسس بناءه على جرفٍ هار، ذلك أنَّ الواقع الإنساني واقعٌ متغيرٌ غير منضبط، أما الشرائع وحقائق الإسلام فهي الثابت المنضبط، إلا أن البنا يقلب المسألة فيقول: "الخطوة الأولى هي إبراز المبدأ المحوري مبدأ الإنسان المستخلف، ويترتب على هذا أن الإنسان المستخلف هو الغاية التي

---

(١) جمال البنا، **لقاء صحفي**، جريدة الوفد المصرية، بتاريخ ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٩م.

(٢) جمال البنا، **ما بعد الإخوان المسلمين**، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م)، ص ١٤٧-١٤٨.

جاء لها الإسلام، فالإنسان هو الغاية، والإسلام هو الوسيلة"[1].

وعليه فالوسيلة هي القابلة للتغير والتبديل حسب مصلحة هذا الإنسان أياً كان، وفي أي اتجاهٍ سار، وهذا تماماً خلاف ما جاء به الإسلام.

والناظر في الواقع اليوم يجد في هذا العصر اشتداد سطوة الكفر وأهله بحيث فُرض على الأمة واقعٌ جديدٌ بعيدٌ عن عقيدتها وفكرها وشخصيتها، مما أثر في سلوك الكثيرين من أبنائها من حيث يدرون أو لا يدرون؛ حتى وجدنا بعض مَنْ يدّعي الثقافة قد سلك مسلكاً في التفكير والنظر بعيداً عن أصالة هذا الدين، ومتفقاً مع الواقع المفروض من أعداء هذه الأمة.

ولقد ظهر هذا الفهم جلياً في كتابات التيار الحداثي نتيجةً لشعورهم بالدونية والنقص إزاء مدنية الغرب البراقة.

ونتيجةً لهذه الهزيمة يظن هؤلاء أنَّ ما حلَّ بالأمة في هذه الأيام كان ثمرة لتمسكها بدينها وبتراثها، وعليه فلا سبيل -عند هؤلاء- إلا أن تترك الأمة دينها وتراثها كله، وأنْ تتجه إلى الغرب لتأخذ كلَ ما عنده من حلوٍ ومرٍّ وحقٍ وباطلٍ؛ حتى في قضايا الدين والعقيدة؛ متناسين ما نحمله من ذهبٍ وضيءٍ، وما عند غيرنا من خزفٍ وضيع.

الثالث- رفض الأدوات التفسيرية

يصر جمال البنا على رفض الكثير من أدوات التفسير الصحيحة، ويتخذ موقفاً متشدداً منها كموقفه من اللغة العربية، ورفضه لأسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ وغيره،

---

(١) البنا، **ما بعد الإخوان المسلمين**، ص١٥٠.

وهذا من الجهل بأحكام النص الكلية، فالنص لا يمكن فهمه بمعزل عن اللغة التي نزل بها، ولا بعيداً عن الأسباب التي تنزل لأجلها، كما أنه لا يمكن فهمه دون التنبه إلى ما يتصل بالآية من قرائن توضح المراد منها دون زيادة ولا نقصان، وقد ناقشت الباحثة ذلك وفنّدَته في الفصل السابق.

ومن المهم الإشارة أخيراً إلى "أنَّ الذين يتأولون القرآن وفق ما يشاؤون، فإنهم عادة ما يبنون تأويلهم الباطل على بعض أحكام النص دون النظر في كل ما يختص به من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد، وعموم اللفظ وخصوصه، والمحكم والمتشابه"[1].

الرابع- نقص الأمانة العلمية في النقل

تبدو هذه السمة عند جمال البنا جلية واضحة، فالبنا يورد أمثلة ويستشهد بوقائع في تعزيز رأيه، إلا أن هذه الأمثلة والوقائع قد لا تُوجد أصلاً، أو أنها مبتورةٌ من سياقها الصحيح، أو أنَّ البنا أخذ منها بعضاً وترك البعض الآخر لحاجة في نفسه، ولغايةٍ تتفق مع هواه، وذلك مثل تفسيره لمعنى (اللمم) ودعواه أنه يعني الزنا بإجماع المفسرين، وقد حققت هذا الأمر وكان على غير ما ادعى وقال، وبينت في المباحث السابقة بعضاً من الوقائع التي تثبت ذلك.

الخامس- تعميم الحكم دون استقراء شامل

يعمم جمال البنا أحكامه فيما يتصل بالكثير من القضايا القرآنية دون استقراءٍ علميٍ شامل، أو تحقيقٍ موضوعي سليم، ويبني نتائجه العدمية المدمرة دون دراسة متأنيةٍ، أو احترامٍ

---

(١) محمد الدريري، **التأويل الفاسد وأثره على الأمة**، (القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط١، ٢٠٠٣م)، ص١١٦.

للجهود العلمية السابقة، ومن ذلك مثلاً موقفه من علم أسباب النزول؛ حيث استهزأ بفائدة هذا العلم ودعى إلى إلغائه، وهاجم العلماء من خلاله، وفعل ذلك كله بناءً على مثالين لم يصمد رأيه فيهما أمام التمحيص العلمي فيما ادعى وقال، وهذا كله يدل على نقصٍ شديد في أخلاق المنهجية العلمية عند البنا[1].

السادس- تحكيم الهوى

يغلب على جمال البنا التأويل الفاسد، والتأويل الفاسد هو "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجيه ذلك"[2].

فالبنا يرجح ما يميل إليه هواه دون أثرةٍ من علم أو سلطانٍ مبين، ويرفُض ما يشاء من علوم القرآن، أو آراء الفقهاء، أو مقولات علماء التفسير دون مبررٍ علميٍ متين، ويأوِّل الآيات وفق رغباته المسبقة كما فعل مع آيات اللباس والزينة في القرآن، وهو بذلك يخالف التفسير الصحيح والتأويل السديد الذي "يوافق ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة

---

(١) إنَّ التعميم أمر ملاحظ في أسلوب الحداثيين جميعاً؛ حيثُ تجدهم يجعلون كل قضية يقررونها قاعدة من القواعد التي لا استثناء فيها، كذلك الأمر بالنسبة للأحكام على النَّاس والأشياء، فكل علماء المسلمين متخلفون رجعيون واهون، وكل الكتابات والمؤلفات عن الإسلام لم يُتَحَرَّ فيها الموضوعية، ولم تراع فيها المنطقية، وهي أيضاً سطحية متخلفة، والتفاسير التي بين أيدينا ليست أكثر من تفاسير تاريخية مرحلية لها قيمة تاريخية فقط. انظر أمثال هذه المقولات عند: شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص٣٠، وص١٩٤.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ص٢١٥. وانظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج١ ص١٠٨-١٠٩. وابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م)، ج١ ص١٦٠-١٦١.

ويطابقها"[1]، لأنه لا يتفق مع هواه، ومقرراته المسبقة، ولقد بينتُ في مبحث تفسير آيات المرأة الطريقة التي تناول بها موضوعات المرأة، حيث أسبغ على هذه الموضوعات نظرياته، ومعتقداته، دون دليلٍ إلا دليل الهوى الفاسد.

السابع- الاستنباط استناداً على وقائع لا تصح تاريخياً

يرتكز جمال البنا في الكثير من مقولاته على دعاوى لا تصح تاريخياً، ولا يقدم على إثباتها برهاناً، ومن ذلك دعاويه التي أسس عليها موقفه من الحجاب، والتي ادعى فيها أن المرأة ظلت مضطهدة طوال التاريخ الإسلامي، وأن الحجاب إرثُ الوثنية، وفعل الذكور، وأن الكثيرَ من مضامين القرآن تمَّ التلاعب بها بسبب الفتوحات الإسلامية، ودخول أفواج من العجم في دين الله، وكلها شبهات قد تمّ تفنيدها في المباحث السابقة لكنها تكشف عن الأخلاق العلمية للبنا، وعن هشاشة الأسس التي أقام عليها أحكامه وفتاويه، وتبين للقارىء فساد الكثير من المزاعم التي ادعاها ورمى بسببها فقهاء الأمة، وعلمائها عبر التاريخ.

ثانياً- الاضطراب المنهجي لدى البنا في تفسيره لآيات المرأة

أ- اضطراب موقفه في فهم معاني القرآن:

يبدو الاضطراب المنهجي في كتابات جمال البنا وأحكامه وأقواله بيناً جلياً، وسأعطي بعض الأمثلة التي تشير إلى ما سبق.

المثال الأول- تناول جمال البنا تفسير آيات اللباس والزينة في القرآن، ونفى من خلالها

(١) ابن القيم، **الصواعق المرسلة**، ج١ ص١٨٧.

فرضية الحجاب، وقد رددت عليه في ذلك وبينت خطأ ما جاء به، والبنا في أقواله تلك وكتاباته يخلط بين مسائل عديدة، ويأتي فيها بتناقضٍ عجيب، من ذلك:

١- يرى البنا أن شعر المرأة ليس بعورة ولا تجب تغطيته، ثم يصرّ على تغطيته إذا أمَّت المرأة الرجلَ في صلاة الجماعة، مع العلم أنه قد أباح لها كشفه في الظروف الاعتيادية وفى الصلاة الفردية، حيث قال أنه لا يجد "حرجاً مطلقاً في أن تصلي المرأة بشعرها (المكشوف)، ومع ذلك لابد أن نفرق بين كونها في الشارع، فلا نرى ضرورة لأن تلبس غطاء على رأسها، وبين أن تكون في الصلاة، فترتديه، وإن كنت لا أرى حرجاً في أن تصلي بدونه"[1].

والسؤال هو إذا كان غطاء الرأس ليس فرضاً فلماذا إذن تجب تغطيته في صلاة الجماعة التي تكون فيها المرأة إماماً للرجل؟.

٢- يؤكد البنا في كتابه (جواز إمامة المرأة) أن أمينة ودود، التي كانت أول امرأة تؤم الرجال في صلاة الجمعة في إحدى الكنائس الأمريكية منذ عدة سنوات، هي امرأة محتشمة، وذلك أنها "تغطي رأسها"؛ حيث يقول "قابلتُ في قطر الدكتورة أمينة ودود، التي فجرت موضوع قيام المرأة بإمامة المصلين، وهي سيدة محتشمة جداً، وتغطي رأسها، وعلى عِلْم،

---

(١) وهو في ذلك يسير على خُطى الحداثيين من قبله، فهذه السمة تعد سمة جلية في منهج أحد الحداثيين الذين فُتِن بهم جمال البنا، وهو محمد شحرور الذي يلمس المطالع لكتبه ذلك التناقض العجيب؛ فمن ذلك تقريره أنَّ اللفظ في القرآن لا يكون له إلا معنىً واحد، ثُمّ نجده يجعل لبعض الكلمات أكثر من معنيين. ومن ذلك أنه قرر منهجاً لا يعتمد فيه على السنة ثُمَّ نجده يستشهد بها، وكذلك رفضه أن يكون التسبيح معناه التنزيه ثُمَّ إثباته لذلك. انظر: شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص٩٠. وص ٥٤٥. وص٦١١. وص ٢٢٤. وص٢٤٧.

وأعطيتها نسخا من كتابي حول هذه القضية، وهي تعيش في الغرب"[1].

وهنا يبدو التناقض عند البنا، فهو الذي شنّ حملة شديدة على اللباس الكامل للمرأة، وفرق بينه وبين مفهوم الحشمة، ثم هو الآن يثني على أمينة ودود ويصفها بالمحتشمة لأنها تغطي شعرها.

٣- لقد دعا البنا مراراً وتكراراً المرأة المسلمة التي تعيش في الغرب إلى التعايش مع الواقع، والاستسلام له، واحترام خصوصيته الثقافية، وعدم ارتداء الحجاب في الغرب، ثم هو يرى أمينة ودود نموذج المرأة التي تعيش في الغرب وتغطي رأسها ولا يرى في ذلك ما ينقصها أو يسؤوها[2].

وهذه المواقف مجتمعة تدل على حالةٍ من التخبط، وتؤشر بوضوح على عدم إتباع المنهج العلمي في الأخذ والرد.

المثال الثاني- تناول البنا تفسير وتوجيه الآيات التي تحمل معنى الولي في النكاح، ورأى أنَّ الولي والإشهاد ليسا شرطين في صحة عقد النكاح، واعتبر أن "الزواج الذي يتم بصيغة الرضا بين الطرفين هو أن يكون لهما بيت يعيشان فيه حتى لو غرفة، وأن يحدث استقرار ثم أولاد"[3].

وسأبين هنا بعضاً من الاضطراب المنهجي الذي وقع فيه جمال البنا، والذي لا نجد له

---

(١) البنا، **جواز إمامة المرأة للرجال**، ص ٨.

(٢) انظر: البنا، **جواز إمامة المرأة للرجال**، ص ٨.

(٣) البنا، **الحجاب**، ص١٦٦-١٧٢.

إجابة عنده.

١- يرى البنا أنَّ صحة الزواج تترتب على الرضا والتوافق بين الرجل والمرأة، وعلى نية الاستمرار في تلك العلاقة، وقبول نتائجها المتمثلة في الإنجاب والعيش في بيت واحد حتى يكون الزواج صحيحاً.

والأسئلة التي تنبني على ذلك هي: إذا لم يمكث الطرفان في بيتٍ واحد ألا يصح الزواج؟ أليس هناك كثيرٌ من الرجال والنساء يعيشون في بيت واحد، ولكن على سبيل المخاللة لا الزواج؟ ثم ما الحكم إذا قرر الزوجان أن لا ينجبا، ألا يكون زواجهما شرعياً؟، هذه الأسئلة مجتمعة لا تجد لها إجابة في ما قرره البنا، ذلك أنه يعتمد في أقواله رأيه فقط دون أن يستند في ذلك إلى منطق الشريعة والعلم الصحيح[1].

٢- إن البنا ينظر إلى الزواج على أنه مسألة شخصية لا دخل للمجتمع فيها، مع أنه عقد اجتماعي، وليس تصرفاً فردياً مثل تناول الطعام والشراب مثلا. فلماذا يشترط فيه أن يقبل الزوجان بالإنجاب؟ أليس ذلك افتياتاً منه على حريتهما الشخصية؟

٣- يقول البنا إنه يجب الاهتداء في قبول الأحكام أو تركها بالقيم القرآنية مثل الحق والعدل والتيسير والرحمة والتوبة.

فهل هذه هي القيم قيمٌ قرآنية فقط؟ إن أغلب الأديان والفلسفات تقول بتلك القيم أيضاً، ولا جدوى لوجود تلك القيم دون أن تكون لها محددات واضحة، ثم إن هذه القيم

---

(١) انظر للتوسع: إبراهيم عوض، **تفسير القرآن واعتساف الإفتاء دون ضوابط جمال البنا نموذجاً**، مقالة على موقعه على الانترنت، http://awad.phpnet.us، آخر مشاهدة ٢٩-٤-٢٠١٠م.

تتشابك وتتداخل في نسيجٍ قرآني متماسك؛ بحيث لا تلغي قيمة القيمة الأخرى بل تنصرها وتؤيدها، أما ما يدعيه البنا من تباينٍ في القيم يبني على أساسه الأحكام ويلغي ما يشاء، فهذا من قلة بصره وتدبره في السبك الملتئم لشبكة القيم القرآنية الكريمة.

ب- الاضطراب المنهجي في الأخذ بالسنة:

يرى جمال البنا أن"القرآن الكريم والصحيح المنضبط من السنة النبوية هو المرجعية الرئيسية، أما أحكام الفقهاء وأئمة المذاهب والصحابة إلخ.. فلا تُعدّ ملزمة"[1].

وهذه القضية أيضاً مما لا ينضبط عنده؛ إذ نراه يستشهد بالضعيف أو الموضوع من الأحاديث إذا وافقت ما يذهب إليه، ومن ذلك:

١- ما أورده من أحاديث حول قضية الحجاب في القرآن فقال: "وكان بعض العرب لا يعرف الاستئذان أو يرى فيه ذلَّة، كما حدث مع عيينة بن حصن عندما دخل على الرسول ﷺ وكانت عائشة إلى جنبه دون استئذان فلما عاتبه الرسول ﷺ: (أين الإذن يا عيينة) ، قال هذا ببساطة أنه لا يذكر أنه استأذن مرة واحدة في حياته. ثم سأل الرسول ﷺ عمن بجانبه فقال له هذه عائشة، فسأل الرسول ﷺ أن يأخذها ويعطيه زوجته. وهي لا تقل جمالاً. فأفهمه الرسول ﷺ أن هذا لا يجوز، وعجبت عائشة من جلافة الرجل وسألت الرسول ﷺ عنه فقال لها: إنه أمير قومه. وكان الرسول ﷺ يطلق عليه "الأحمق المطاع" وهذه الواقعة -وقد تكون هناك وقائع أخرى مثلها- تبرر مطلب عمر بن الخطاب ﷺ، من الرسول أن يحجب

(١) البنا، الحجاب، ص٩١.

نساءه"[1].

في هذه الواقعة نجده يستدل من السنَّة بما يخدم رأيه؛ لكنَّه لم يجهد نفسه في تخريج الحديث ليتأكد إن كان من (الموضوعات) التي أضيفت للسنة -كما زعم- أم لا.

٢- ما ساقه من الأحاديث حول موضوع الصلاة ودعواه أنَّها يمكن أن تصبح الصلوات الخمس المفروضة صلاتين فقط وذلك استناداً إلى حديثين نبويين حيث يقول: "بل وصل التيسير إلى الصلاة المقدسة، فقد روى أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: "علمني رسول الله ﷺ وكان فيما علمني، ((**وحافظ على الصلوات الخمس**))، فقلت: إنَّ هذه ساعات لي فيها أشغال فمرني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، فقال: ((**حافظ على العصرين**))، وما كانت من لغتنا. فقلت: وما العصران؟ قال: ((**صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها**))[2].

ومثل هذه الرواية أنَّ رجلا أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل

---

(١) قال الهيثمي: "رواه البزار وفيه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة وهو متروك". علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. (القاهرة: دار الريان، ط١، ١٤٠٧هـ)، ج٧ ص٢١٠. وقال الذهبي: "هذا حديث مرسل، ويزيد متروك، وما أسلم عيينة إلا بعد نزول الحجاب". الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٢ ص١٦٧.

(٢) أخرجه الترمذي، **السنن**، كتاب صفة الجنة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى، رقم (٢٥٥١)، وقال: حديث حسن صحيح. وأبو داود، **السنن**، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على وقت الصلوات، رقم (٤٢٨).

ذلك[1]"[2].

ويغفل جمال البنا في استشهاده السياق الذي جاء فيه الحديث وهو المحافظة على صلاة الجماعة، ويغفل أيضاً أن هناك أحاديث كثيرة كان عليه أن يجمع بينها وبين هذه الروايات التي أوردها؛ كي يخرج بالحكم الشرعي في هذه المسألة والذي أجمع عليه المسلمون منذ بعثة محمد ﷺ أن هناك خمس صلوات في اليوم والليلة على المسلم إقامتها ولا يُعذر أحدٌ بترك صلاة منها.

إنَّ الانتقائية في التعامل مع النصوص الشرعية تعد ملمحاً واضحاً في أقوال البنا، كما أنَّ هذا الاضطراب في الأخذ أو الرد، وفي توجيه النصوص يُعد سمةً دائمة من سمات منهج جمال البنا.

وهنا يطيب لي أنَّ أختم بكلماتٍ جليلة لابن تيمية -رحمه الله- يصف فيها اضطراب التيارات المنحرفة عن المنهج الصحيح وحالها في التخبط المنهجي، فيقول: "ولهذا لم يكن لهم قانونٌ قويم، وصراطٌ مستقيم في النصوص، ولم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه إلا بما يرجع إلى نفس المؤول المستمع للخطاب لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب"[3].

ثم يقول: "وكل من أعرض عن الطريقة الشرعية الإلهية، فإنه لا بد أن يضلَّ ويتناقض

(١) أخرجه أحمد، المسند، ج٣٣ ص٤٠٧.

(٢) البنا، **نحو فقه جديد**، ج٣ ص٢٧٠.

(٣) ابن تيمية، **درء تعارض النقل والعقل**، ج٥ ص٢٤٠.

ويبقى في الجهل المركب"[1]

جـ- الاضطراب المنهجي في توصيف القضايا الشرعية

يخلط جمال البنا بين قضايا شرعية متعددة ويسوقها على أنها قضية واحدة، ويتخذ موقفاً منها في حين أنها مسائلَ مُتباينة، ومن ذلك خلطه بين الحجاب والنقاب، فمرةً يتحدَّث الكاتب عن النقاب ويسميه الحجاب، ومرةً أخرى يتحدَّث عن الحجاب بالمعنى المعروف وهو كشف الوجه واليدين؛ إذ يقول في مقدمة كتابه الحجاب: "وكل الشواهد لدينا تؤكد أن المرأة في عهد الرسول لم تكن تضع نقابًا يغطى وجهها، وهذه الحقيقة يدل عليها قيام المرأة بدورٍ فعَّال في المجتمع الإسلامي شمل المشاركة في الصلوات وأداء الحج، والمشاركة في الحروب، ولم يكن معقولاً أن تقوم بهذه المهام وهى منقبة"[2].

وهو بهذا الاستشهاد ينفي فرضية الحجاب، ويؤسس للقول بأن المرأة المسلمة لم ترتدي اللباس الشرعي، فيجعل دليله في نفي الحجاب نفي وجوب النقاب.

ثم يقول في الفصل الأول من نفس الكتاب: "والحجاب بالصورة التي انتهت إليه المرأة المصرية، والذي يتكون من إيشارب حريري وطرحة بيضاء عادةً تغطى رأسها بحيث تحجب شعرها وتظهر وجهها ثم تسدلها على كتفيها. كان حلاً عمليًّا لقضية غطاء الرأس، وحقيقة أنه "عملي" لا يصعب ارتداءه ولا يثقل كاهل الفقير، هي من أكبر أسباب نجاحه وانتشاره.

والحجاب بهذه الصورة لا يطمس شخصية المرأة، لأنه يظهر وجهها وكفيها وشأنها فى

(١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج٥ ص٢٥٦.

(٢) البنا، **الحجاب**، ص١٢٠-١٢١.

هذا كشأن الرجل تقريبًا، ولا يسيء إلى جمالها، بل لعله يضفي عليها جمالاً ويظهرها كحمامة بيضاء، رغم حقيقة أن الحجاب بهذه الصورة أخفى شعرها والشعر كما يقولون تاج المرأة"(1).

وهنا يصير معنى الحجاب اللباس الشرعي المعاصر، والذي يقبله البنا على مضضٍ؛ لأنه يخفي أهم معالم المرأة الجمالية.

ويقول أيضاً: "وليس من السهل دائمًا تحقيق التعادل ما بين المرأة الأنثى والمرأة الإنسان، فالمرأة المسلمة عندما اهتدت للزيِّ التقليديِّ الحديث –ستر الشعر وإبداء الوجه والكفين– قد قاربت هذا التعادل، إذ أن هذا الزيَّ لا يطمس شخصيتها كإنسان، ويبعد افتيات الصفة الأنثوية على الإنسانية. ولكن هذا يمكن أن يتم دون ستر الشعر. وهذا يُظهِر الخلاف ما بين الالتزام الفقهيِّ والمبرر الموضوعيِّ، ولما كانت المرأة المسلمة التقليدية لا تتسامح في إبداء الشعر، وترى أن هذا هو الفرق بين المرأة المسلمة الملتزمة وغيرها، فنحن نرى في هذا غلبة الالتزام بالفقه التقليديِّ –وليس بالإسلام الموضوعيِّ– ومن ثمَّ فإنه لزوم ما لا يلزم، ومن الممكن تحقيق التعادل ما بين المرأة الإنسان والمرأة الأنثى مع الكشف عن الشعر لأنه لا يحيف على المرأة الإنسان (وهو ما يعني ما لا يجاوز قواعد الاحتشام) وننصح المرأة المسلمة بأن لا تتصلب في هذه النقطة، لأن الأمر جاوز إظهار الشعر بكثير، ووصل إلى صور عديدة من العري"(2).

والبنا هنا يدعو إلى التخفف وعدم التشدد في تغطية كامل الجسد؛ لأن الواقع ساء ولم

---

(1) البنا، **الحجاب**، ص١٣٩.

(2) البنا، **الحجاب**، ص١٤١-١٤٤.

تعد قضية ستر الشعر مسألة ذات بال.

وهكذا لا يوجد تحديد مصطلحي لمعنى الحجاب في كتاب (الحجاب) لجمال البنا؛ بل هو وصفٌ غيرُ منضبطٍ ولا متميز، ويدور بين اللباس الساتر والنقاب، وتختلط معه الصور والدلالات.

ثالثاً. التقليد

يعتقد جمال البنا أنَّه صاحب عقلية مميزة، وأنَّه يمتلك قدرات تنظيرية عالية، وأنه قد سبق السابقين واللاحقين بمواهبه وإمكانياته العقلية، ويظل يردد أنه صاحب مشروعٍ تقدمي هو مشروع الإحياء، الذي يراه سيزيل غبش الظلمات عن العقل المسلم، وستشرق به أنوار الحقيقة على العالم، وبه سيعرف المسلمون سبيلهم إلى الخلاص من جميع المآزق الفكرية والشرعية التي يعيشون في إصرها طوال هذه القرون.

والحقيقة أنَّ القراءة الأولية لكتابات البنا تكشف عن أن الرجل مقلداً ليس عنده من الإبداع شيءٌ يذكر، فآراؤه في غالبها نقولٌ واقتباس عن من سبقوه من العلمانيين أو الحداثيين، وإن كان ينفي انتماءه للتيار الحداثي، إلا أن المتتبع لأصل غالب أقواله يجد أن أحداً من التيارات السابقة قد قال بذلك منذ حين، ثم جاء البنا مردداً مزهواً بسبقه وتميزه، وما هو إلا مقلدٌ أصيل!.

فآراؤه في أن الحجاب فعلٌ ذكوري أو أثرٌ من آثار التاريخ سبق به قاسم أمين ولحقه الحداثيون من أمثال نصر أبو زيد، ثم دعواه أن الله لم يأمر سوى بتغطية الجيوب إفكٌ سبق بإثمه شحرور، وحمل وزره من قبله، وموقفه من تعدد الزوجات شنشنةٌ جهر بها التيار

العلماني، ونادت بها نوال السعداوي وأبو زيد وشحرور، وكذا الأمر في غالب أقواله، ومواقفه سواءً من العقل والنقل، أو السنة، أو التراث الإسلامي وغيره.

وسأقدم أمثلةً لبعض القضايا التي تناولها البنا وسبقه إلى القول بها الحداثيون، ولم يأت في ذلك بشيء جديدٍ، رغم إدعاءاته المتكررة أنه يقدم نظرية جديدة في الفقه الإسلامي[1].

المثال الأول- الموقف من تعدد الزوجات

ذكر جمال البنا أنَّ آية التعدد محصورة بقيد وشرط وأن هذا القيد والشرط يعني استحالة تطبيق هذا الحكم في دنيا الواقع، وهو قول قاله الكثير ممن سبقوه، فهذا أحد الحداثيين يقول في تفسير الآية الكريمة: " في الآية نفسها إشارة خضراء، حيث تقول الآية ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾[2].

وفي آية أخرى تأكيد مرور لهذه الإشارة ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾[3]، والنتيجة التالية إذن إن كنتم عادلين لا تنكحوا أكثر من واحدة، وإذا أراد البعض مد الخط على استقامته لقال : إن الله عادلٌ ولن يرضى بغير العدل، ولذا يجب أن لا تتزوجوا بأكثر من واحدة"[4].

---

(١) سبقت بعض الأمثلة في الهوامش السابقة من الفصول الأولى على سيره على نفس سنن من سبقه من كتاب الحداثيين.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٢٩.

(٤) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني**، (القاهرة: سينا للنشر، ط٢،

المثال الثاني- الموقف من آية الميراث

سبق أن بينا موقف جمال البنا من آية الميراث، وهو ذات الموقف الذي دعى إليه نصر أبو زيد حيث يقول "كيف نقرأ هذا النص قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا"، ثم يجيب إن "الواقع الاجتماعي السابق من توازنات الملكية المشاعة، والمصاهرة بين القبائل، ومحدودية المال كلها ظروف اجتماعية جعلت الإسلام يلجأ إلى حلٍ وسط يراعي بساطة الاقتصاد الرعوي، ومحدودية الملكية فيه"(1).

أما وقد تغير الواقع فـ"يبقى الآن مدى استجابة هذا الحكم الشرعي للعصور اللاحقة والعصر الحاضر، ومن المعلوم أن المصلحة العامة هي الأساس في إتباع النص، أو تجاوزه، بمعنى أنه إذا كانت المرأة ترث النصف حفاظاً على التوازن القبلي، وبسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية في ذلك النظام، فإنه بانتقال المجتمع القبلي إلى المجتمع الرأسمالي وغير الرأسمالي فإنه يمكن مساواة المرأة بالرجل أي جعل النصف للولد والنصف للبنت. ونكون بهذا قد اجتهدنا في حدود المصلحة العامة وفي ظل شروط عصرنا الحالي"(2).

المثال الثالث- دعوى أن الأحكام مرتهنة بالعلة

يرى جمال البنا أنَّ لكل حكم في الشريعة علة يرتبط بها، فإذا فقدنا العلة وجب تعديل الأحكام أو تغييرها أو التوقف في الأخذ بها، وهو ذات الرأي الذي يدندن به الحداثيون

١٩٩٨م)، ص٢٦٤.

(١) حوار مع محمد عابد الجابري، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الكويت، ١٩٨٩م، العدد ١٧، ص٢٥١-٢٦٤.

(٢) حوار مع محمد عابد الجابري، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الكويت، ١٩٨٩م، العدد ١٧، ص٢٥١-٢٦٤.

صباحَ مساء، ومثاله تفسيرهم لقوله تعالى ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[1]، حيث يقولون: "إن على الزوجة أن تتخلى عن جزء من نفقتها بسبب عدم ارضائها زوجها جنسياً، مما يعني أن المرأة في هذه الحالة أداة جنسية عندما يقل إنتاجها علينا أن نعاملها بقدر إنتاجها، وهنا تنتفي الصفة الإنسانية عنها انتفاء نسبياً، وإن لم تتفق المرأة صلحاً سيكون الطلاق هو البديل النهائي، وهنا ستكون مخيرة بين نارين نار الانفصال أو نار الإهمال، ومن الواضح أن اللغة في الآية تلقى بالسبب على المرأة بدل أن تقول وإن أعرض الزوج، لكن الوضع كان طبيعياً في ذلك الزمان ومعاصراً لتاريخه الاجتماعي فيما يخص علاقة الرجل بالمرأة، فإذا أردنا أن نجعل النص معاصراً لزمانه اليوم فلن تخدمنا اللغة وحدها إلا قسراً أو تعسفاً أو استكراهاً"[2].

وهذه الآراء السابقة هي مما يكررها البنا، ويعيدها في كتاباته، ويشدد عليها، ويرى نفسه بسببها منظراً جديداً للفكر الإسلامي، وصاحب رؤية فقهية مبدعة، وهو لم يزد على أن أعاد أقوال السابقين من دعاة تحرير المرأة، أو التيار الحداثي.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٨.

(٢) عبد الرحمن، **سلطة النص**، ص٥٥.

المبحث الثاني
التقويم الأخلاقي لتفسير آيات المرأة عند جمال البنا

إنَّ التقويم الأخلاقي لتفسير آيات المرأة عند جمال البنا هو ثمرة هذه الدراسة ولُب رسالتها ومقصدها، وستحاول الباحثة في هذا المبحث بيان المشكلة الأخلاقية التي نتجت عن التوجيه الحداثي لآيات المرأة، ذلك أنَّ التيار الحداثي في تعامله مع النص القرآني عموماً، وفي محاولاته الحثيثة لتوجيه مضامين الآيات القرآنية المتصلة بالمرأة، إنما كان يبتغي بذلك أن يصل إلى مجموعةٍ من الغايات والأهداف التي تلبي مطالب الفكر الغربي من المرأة المسلمة، وذلك كي يبلغ بها الدرك الأسفل من سلم الإنسانية والرقي الحضاري وإن زعم وادعى غير ذلك.

ولعل هذه الدراسة في تسلسلها حاولت تقديم صورة متكاملة للقارىء، انطلقت من تاريخ الحداثة الفكري والثقافي، ثم أشارت إلى خطوات هذا التيار في استنساخ التجربة الغربية دون تمييزٍ للخصوصيات الثقافية والفوارق العقدية، ثم محاولاتهم اليائسة لإسقاط تلك النظريات الغربية على النص القرآني، ومعركتهم المحتدمة لأجل إقحام المرأة المسلمة في عوالم التجربة الغربية، واستخدام المرجعية المقدسة للأمة والعقل المسلم لتسويغ تأويلاتهم وتفسيراتهم، وذلك بعد أن زعزعوا الثقة برموز الأمة وعلمائها وتراثها وأدوات وعيها.

لذا تبدو البدايات مؤشراً على المآلات والنهايات، ويصبح من المنطقي أن نستشرف القادم من مستقبل المرأة المسلمة في ظل هذه الخطوات المتتالية، ويغدو الحكم على النتائج من ثمَّ حكماً علمياً سليماً في ضوء هذه المقدمات والتفسيرات لنصوص المرأة في القرآن الكريم، وهذا ما تسعى الباحثة لتقديمه ومحاولة بيانه في هذا المبحث.

أولاً- موقع المرأة في الرؤية الحداثية

تتضح نتيجة التفسير الحداثي لآيات المرأة من بيان مكانة المرأة في الرؤية الحداثية، ومن الصورة التي تُرسم لها ليل نهار عبر الإعلام، ومن الموقع الذي يُراد لها أن تتبوأه عند الحداثيين.

إنَّ التيار الحداثي ممثلاً في جمال البنا وغيره يسعى لتحقيق فكر العولمة في واقع المرأة المسلمة، والانحراف بها عن المرتبة التي يريد القرآن أن تبلغها، فالبنا بسعيه الحثيث لإلغاء فريضة الحجاب عبر ما قدم من تفسيرات شاذة، ثم سعيه لنبذ القوامة، والدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، ومحاولاته تعديل حكم الميراث في القرآن، ورفضه للكثير من الضوابط الشرعية فيما يتصل بمسألة العلاقات بين الجنسين، إنما يسهم بذلك في تشكيل الصورة الجديدة للمرأة المسلمة كما يطمح أن يراها التيار الحداثي ويجهد في تقديم صورتها في الكثير من أدبياته المتوزعة بين الكتب والمقالات[1].

---

(١) يغرق الحداثيون السوق بالكثير من الأدبيات المكتوبة عن المرأة، وتحتل المرأة في شعر ونثر الحداثيين مساحة واسعة، وفي استقراءٍ شامل لموضوع المرأة في الأدب الحداثي نجد أن المرأة فيه توصف في الدوائر التالية وضمن المحاور الآتية:

١- تصوير المرأة في حالات الحب والصد والهجران، وغالباً ما يكون الأديب شيخاً قد اصطبغ الرأس منه ببياض الشيب، ولا زال يكتب عن هذا الموضوع.

٢- التعبير عن المشاعر العاطفية المُعلية من قدر المرأة المحبوبة إلى حد العبادة والتقديس الكفري، مع الإغراق في النهل من معجمٍ مُترعٍ بالتعابير الوثنية وبالصور الأسطورية من دخانٍ وأبخرة، وتعاويذ، وأصنامٍ وآلهة، وأبطال ميثولوجيا، وحكاياتٍ خرافية، ومعابد وأصنام.

٣- الكتابة عن الحبيبة أو الخليلة فقط دون التطرق للوشائج الرابطة معهما، وكذا إقصاء باقي العلاقات

ولعل النقاط التفصيلية التالية تبين بوضوح طبيعة جهود جمال البنا الحداثية، وما يترتب عليها من بناء مكانة جديدة للمرأة المسلمة في الرؤية الحداثية:

أولاً- لا يفتأ البنا عن تقديم الحضارة الغربية كنموذجٍ يحتذى به في الكثير من السلوكيات والمواقف، فهي في نظره -ونظر التيار الحداثي- مثالاً يستحق الوقوف والتأمل فيه للاستهداء؛ بل ويدعو في مقالاته وكتاباته لاستلهام نموذج المرأة الغربية في الحضارة الغربية، ويجعلها في مواطن عديدة من كلامه مقياساً للصحة والخطأ في تقييم سلوكٍ معين، أو حكمٍ شرعي كحكم الحجاب مثلاً.

فالبنا يؤمن بضرورة "ظهور صورةٍ شرقية من العلمانية تحتفظ بالقيم الإسلامية ويستلهمها المجتمع بنسبةٍ تفوق كثيراً استلهام المجتمع الأوروبي للقيم المسيحية، وبهذا يحدث نوعٌ من التوازن ما بين عناصر الحفاظ والثبات وقوى التقدم والتطور، ويفترض أن يرضى

الأخرى مع كل الموجودين في المجتمع، وحتى مع النساء الأخريات، أولئك اللواتي لا يمكن تجاهل كونهن من أساسيات النسيج الاجتماعي المؤثر في الواقع المحيط.

٤- الحديث عن مفردات جسدية، واستخدام تعابير في غاية الإبتذال.

٥- الانتقاص من قدر العلاقات الزوجية والاستخفاف بها، ورسمها على أنها السلاسل والأغلال المقيدة إلى شخص الزوجة تلك المتشنجة البشعة البدينة المثيرة للمشاكل والمفتعلة للأزمات، ووسمها بكل النعوت المنفرة منها مما يدفع إلى ازدراءها، ثم وصفها بأنها تلك المرأة الصادة عن الانطلاق من عقال المسؤوليات الأسرية المحجوجة الكريهة إلى النفس و"المُقزِّمة" للقدرات على الإبداع. انظر: صالحة رحوتي، **الهمّ الأنثوي في الأدب الرجالي الحداثي** على موقع: www.amanjordan.org، تاريخ النشر على الشبكة: ٢٢/ ٢/ ٢٠٠٨م، آخر مشاهدة ٢٢/ ٤/ ٢٠١٠م.

الذين يمثلون الدعوة الإسلامية بهذه القسمة، وليست هي بالقسمة الضيزة، وأن يصرفوا النظر تماما عن إعادة عقارب الساعة أو إحياء الماضي كما كان فهذا ليس ممكناً، وقد لا يكون مطلوباً"[1].

فالمرجعية الفكرية الجديدة -في نظر البنا- هي نسخةٌ مؤسلمة من العلمانية تحتفظ بالكليات العامة من الإسلام، وتنسجم مع العلمانية الغربية في القيم والتطورات الحياتية، بحيث تصبح قيم المجتمع المسلم هي القيم المستلهمة من المجتمع الأوروبي المسيحي، والمتسقة من ثم مع السلوك والتطورات، مما يعني أن البنا يدعو صراحةً إلى إسلامٍ بالمفهوم الكنسي الشعائري، وحياةٍ بالمفهوم العلماني الغربي تتناول كل جوانب الحياة وتفاصيلها، بل نراه يصرح في موطنٍ آخر بالقول إن "الحضارة الأوروبية ليست سيئة، بل هي أفضل الآن من أية حضارة أخرى"[2].

---

(١) جمال البنا، مقالة بعنوان: **نحو علمانية إسلامية**، جريدة القاهرة، تاريخ ١٨/ ١١/ ٢٠٠١م.

(٢) خالد الكيلاني، ، **مجلة الحوار المتمدن**، المحور: مقابلات وحوارات، العدد: ٢١٩٦، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.ahewar.org، بتاريخ ١٩/ ٢/ ٢٠٠٨م، آخر مشاهدة ٢٧/ ٤/ ٢٠١٠م. نبهت المؤلفة البريطانية فرانسيس ستونر سنودرز في كتابها الهام المعنون باسم "**من الذي يدفع أجر العازف، الحرب الباردة الثقافية، المخابرات الأمريكية وعالم الفنون والآداب**" على عدة قضايا مهمة تكشف فيها كيف أن الفنون والآداب وحرية الرأي والتعبير والحداثة بل واختيار الفائزين بجوائز نوبل، والعقلانية والحداثة جميعها حتى من حيث لا يدري أهلها مرتبطةٌ ومدعومةٌ بمؤسسات في الغرب لتحقيق أهدافه. وبما أن أمريكا اليوم هي القوة المهيمنة على العالم، وتريد أن تبسط القيم الأمريكية على كل أجزاء المعمورة، وتعطي أولوية خاصة للعالم العربي والإسلامي؛ لذا فإن المؤسسات الأمريكية هي التي توجه وتدعم هذه الأنشطة التي تحقق أهدافها المتمثلة في تعميم القيم الأمريكية كنسخة لا يجوز الخروج عنها، وحيث إن الإسلام يمثل في

إنَّ التيار الحداثي في اعتماده المرجعية الغربية يستثير سؤالاً منهجياً مفصلياً لا بد من "أن يُحسم في مستهل كل تناولٍ لقضية المرأة، وهو هل تُتخذ المرأة في الغرب المعاصر نموذجاً وقاعدة قياس؟، وهل تتحول النظرة إلى الحياة والمجتمع وعلاقات الإنسان من خلال الرؤية الفلسفية الغربية؟، وهل يُناقش موضوع المرأة والرجل من خلال وجود قيمٍ كونية يجب أن تنطبق على كل المجتمعات على حد السواء، وبمعزلٍ عن الخصوصية التاريخية والمكونات الثقافية؟"[1].

إنَّ هذا هو جوهر الخلاف بيننا وبين التيار الحداثي بكل أطيافه ومستوياته، إذ يُصر التيار الحداثي على اعتماد الفكر الغربي كمرجعية ثقافية يؤوب إليها، ويتغنى بها، ويفزع إلى نموذجها دوما، وهذه المرجعية الغربية هي مرجعية الحركات النسائية اليوم التي تكافح لتحرير المرأة كما يقولون.

ثانياً- ينتقل البنا بعد ذلك إلى مستوى آخر في موقفه من الحضارة الغربية؛ حيث يرى أنه

العالم العربي والإسلامي الحاضن للمقاومة، لذا فإن الأنشطة هذه يجب أن تتوجه لإعادة هندسته وتعريفه وتقديمه بما يتفق والمطالب والأهداف الأمريكية، وفي هذا السياق تأتي دعوات تجديد الخطاب الديني، وتطوير مناهج التعليم الإسلامي، والجديد في مشهد الغزو الثقافي الغربي لعالمنا الإسلامي هو أن الاستعمار في أوائل القرن كان يعمل على فتح ثغرة لاقتحام القيم العربية، أما اليوم فإن الاستعمار الأمريكي لا يريد حتى توسيع هذه الثغرة وإنما يريد القضاء على الوجود الإسلامي ذاته لتحل محله بشكلٍ كاملٍ القيم الأمريكية الجديدة. انظر: فرانسيس سوندرز، **من الذي يدفع أجر العازف، الحرب الباردة الثقافية، المخابرات الأمريكية وعالم الفنون والآداب**، ترجمة: طلعت الشايب، (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم الكتاب: ٢٧٩).

(١) أبو يعرب المرزوقي وآخرون، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: منير شفيق، (دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٤٠٦.

ما دامت الأوضاع قد غيّرت من وضع المرأة، فذلك يستدعي تغيير المفاهيم بشأنها، وتغيير المواقف تجاه قضاياها بدعوى التعايش مع الغرب فيقول: "لا أجد داعياً لإثارة موضوع الحجاب مع الغرب بين الحين والآخر، إنها منتهى الحماقة، فضلاً عن أن ذلك يتنافى مع أهمية أن يتعايش المسلمون مع المجتمعات التي يقيمون فيها".

فالبنا لا يفهم التعايش مع الغرب إلا من خلال الذوبان التام، وفقد الهوية، وعدم إثارة قضية الحجاب، بل إنه أثنى في إحدى مقالاته على موقف سيدةٍ مسلمة تنازلت عن الحجاب في الغرب(١).

---

(١) تتشابه قلوب ومواقف الحداثيين في ذلك، وتكثر انتقاداتهم الشديدة لموضوع الحجاب في الغرب، ويشتطون في استنكار حجاب المسلمات في الغرب، فعلى سبيل المثال انتقد أدونيس شاعر التيار الحداثي الحجاب في فرنسا قائلاً: "لا بد من أن يعرف المسلمون الذين يتمسكون بالحجاب أن تمسكهم هذا يعني أنهم لا يحترمون مشاعر الناس الذين يعيشون معهم في وطنٍ واحد، ولا يؤمنون بقيمهم، وأنهم ينتهكون أصول حياتهم، ويسخرون من قوانينهم التي ناضلوا طويلاً من أجل إرسائها، ويرفضون المبادئ الديمقراطية الجمهورية في البلاد التي تحتضنهم وتوفر لهم العمل والحرية. إن عليهم أن يدركوا أن مثل هذا التمسك يتخطى الانتهاك إلى نوعٍ من السلوك يتيح لكثير من الغربيين أن يروا فيه شكلاً آخر من أشكال الغزو، إن أنصار الحجاب هم أقلية سياسية، وعلى المسلمين والغربيين أن يتعاملوا معهم، لا بوصفهم ممثلين للدين، وإنما بوصفهم مجرد حزب سياسي، إن الحجاب خرقٌ للانتماء الواحد أو الهوية الواحدة المشتركة، ورمز لإرادة الانفصال، ورفض الاندماج، وتوكيد على الهوية الخاصة المغايرة، داخل الهوية العامة الموحدة. وفي هذا ما يمثل تحدياً للشعور العام، وللذوق العام، وللثقافة العامة، وللأخلاقية العامة، إن الحجاب تجاوز إلى شكلٍ اعتدائي على الآخر، يتمثل في عدم احترام آرائه وأفكاره ومشاعره. إضافةً إلى الاستهتار بالمبادئ والقوانين العامة المدنية، وبالجهود والتضحيات الكبرى التي قدمت من أجل تحقيقها، إن الحجاب ليس

ثالثاً- أعمل البنا ومعه التيار الحداثي جميعَ معاولهم في هدمِ فريضة الحجاب، وعملوا على إلقاء الشبهات التاريخية والاجتماعية بين يدي هذا الركن الكريم، وسعوا إلى محاولة تطويع النص القرآني لخدمة هذا الهدف الأثيم، وادعى البنا ومن معه أنهم يفعلون ذلك لاستنقاذ طاقة المرأة المكبلة بأغلال الحجاب، والانطلاق بها من بعد إلى عالمٍ غنيٍ بالفعل المبدع الموهوب، إلا أن ما تنفثه ألسنتهم بين الفينة والأخرى يؤكد أنَّ مبتغاهم وقصارى جهدهم هو تحقيق فكر العولمة في عالم المرأة، وتحويلها إلى متعة للأعين، وجسدٍ للاستهلاك المادي[1].

خرقاً لقانون الآخر وثقافته، وإنما قبل ذلك، امتهانٌ للذات، وشكلٌ آخر من الحياة لكن في أحضان الموت، والتأويل الديني الذي يقول بفرض الحجاب على المرأة المسلمة التي تعيش في مجتمعٍ علماني يفصل بين الدين والسياسة، ويساوي بين الرجل والمرأة، حقوقاً وواجبات، إنما يكشف عن عقلٍ لا يحجب المرأة وحدها، إنما يحجب كذلك الإنسان والمجتمع والحياة، ويحجب العقل. إنه تأويلٌ يمنح الحق لكثيرين في الغرب أن يروا فيه عملاً لتقويض الأسس التي أرساها نضال الغرب في سبيل الحرية والعلمانية والمساواة، وأن يروا فيه مطالبة بإلغاء دور المرأة في الحياة العامة، الاجتماعية والثقافية والسياسية، يتناقض كلياً مع مبادئ الحياة المدنية في أوروبا والغرب، إنه تأويلٌ يعمل على تحويل الإنسان والدين معاً إلى مجرد أدواتٍ في خدمة آلة سلطوية يديرها طغيانٌ أعمى". انظر: سليم مطر، مقالة بعنوان: **عن الشاعر أُدونيس والحجاب**، مجلة الحوار المتمدن، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، العدد٥٩٠، بتاريخ ١٣/ ٩/ ٢٠٠٣م، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.ahewar.org، آخر مشاهدة ٢٧/ ٤/ ٢٠١٠م.

(١) يعبر جمال البنا عن هذه الغايات بوصفه قضية الاختلاط فيقول عن الشباب: "لقد كان كل واحد من هؤلاء الشباب يرى نفسه فارس زميلته وحاميها والمؤتمن عليها، وما كان يمكن أن يتطرق إلى ذهنه سوء أو شر، يقرأ شبابنا في الأدب الأوربي بلغاته، أو مترجماً عن نشوة المحبة التي تتملك الشاب وهو يدعو صديقته

ولقد كشف جمال البنا عن ذلك حين أفتى بأنَّ "الرقص الشرقي من زاوية الإسلام، وربما من زاوية كل الأديان لا يُعد فضيلة، ولكنه يعد إثماً، ولكنه إثمٌ لابد من وجوده بحكم الضعف البشري والتعقيد الاجتماعي، فالمجتمع الإسلامي هو مجتمعٌ بشري لابد وأن يَعكس مظاهر الضعف البشري، وليس من الضروري أن تتوب الراقصة عنه لأنها لا تستطيع ذلك فهو مهنتها، ومع هذا كله، فإنها إذا قدمت العديد من الحسنات فإن هذا سيؤثر في ميزان

لتراقصه تحت أنغام الموسيقى. ثم يقرأ في كتب الحديث أن لمس المرأة جمرة خبيثة وأن النظرة سهم مسموم، وأنه ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما، فتتمزق نفسه ما بين هذا وذاك، وإذا سيطر عليه التقى فأخذ بألفاظ هذه الأحاديث أسودت الدنيا فى عينيه. فلهذا الشاب نقول خذ نصيبك من الدنيا والمتعة البريئة وأعتبر هذه الأحاديث وازعا حتى لا تنحرف إلى الحرام الصراح، فهي رغم أن معظمها ضعيف أو موضوع لم يرد بها التطبيق العملى، ولكن عدم مجاوزة الحدود...، ولا تأخذها أبداً مأخذاً حرفيا لأنها كلها مجاز. وقد حال الحجاب دون وجود المجتمع المختلط وأن يستشعر الشباب ذكوراً وإناثاً. تلك المشاعر العذبة التي تعينهم على قضاء سنوات عزوبتهم وتزودهم بذكريات سعيدة وتجارب بريئة، وتذيقهم طعم الحب الرومانتيكي والأفلاطوني وما يشيعه من عاطفة عذبه دافئة. وكان لا بد أن يظهر الانحراف ما لم يسرعوا بالزواج ولكن الزواج غير متاح، وحتى لو تم دون تفاهم فسيكون فاشلاً وبداية لسلسلة من المتاعب والهموم. من هنا يضطر المراهق لتحمل عذاباته أو يتورط فى إنحراف يمكن أن يأخذ شكل الحب المثلى، بمعنى أن تحب الفتاة فتاة مثلها، وأن يحب المراهق مراهقا مثله. وهو ما لا يمكن أن يتم إلا فى ظل سرية، تكتنفها مشاعر الإثم والتحريم والشذوذ. ولو أبيح الاختلاط لكان فيه مندوحة عن كل هذه التخبطات؛ لأنَّ الاختلاط الذي نتحدث عنه هو الاختلاط في النشاط الاجتماعي والعام مما يعد مأمونا، ويحقق الهدف، وحتى لو وصل إلى أوثق صوره، صورة الرقص المزدوج، فلن يكون أكثر من مصل مخفف يذهب التوتر دون أن يصل إلى انزلاق". انظر: البنا، **الحجاب**، ص٣٦-٣٧.

أعمالها يوم القيامة، ويمكن أن تزيد على سيئاتها بما يسمح لها أن تدخل الجنة"[1].

وهكذا يصبح الرقص الفاسد، وخروج المرأة في حفلاتٍ مختلطة، وتمايل الأجساد في الأجواء الآثمة، وأوقات الحرام من طبيعة الواقع البشري الضعيف الذي لا يملك المرء أمامه حولاً ولا قوة لتغيير هذا القدر المقدور من الفساد!، ثم يصبح هذا العمل الهادم لقيم وأخلاق الجيل وضمائر الناس حسنة تبلغ بصاحبتها أعلى درجات الجنان.

ولا يتوقف الأمر عند هذه الخطوة بل يتقهقر البنا خطوة أخرى في متوالية متسلسلة من الفتاوى المفسدة ليقول "الرقص فنٌ محترم وغير صحيح ما يتردد عن تحريمه، والقضية أولاً وأخيراً المغالاة في تفسير كل شيء والمزايدة على الفن"[2].

وهكذا بعد أن كان الرقص حالةً من الضعف الذي يستحق أن نتعاطف مع صاحبته، تحول إلى عملٍ ذو قيمةٍ فنية يستحق أن نحترمه.

ثم يختم البنا متواليته بفتوى يجيز فيها الفيديو كليب العاري فيقول "إنه من حق الراقصات المغنيات أن يغنوا، وليلبسوا ما بدا لهم، والفضائيات إنما تعرض للتنفيس عن الكبت، ومن حق الناس أن تنظر وترى ما تشاء، ويدخل تحت هذا الإطار حرية الاختلاط

---

(١) البنا، **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم، عدد ١٨٩٣، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ص٢٠، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م..

(٢) **مقابلة مع جمال البنا**، مجلة المصري اليوم، عدد ١٨٩٣، تاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠٠٩م، ص٢٠، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com، آخر مشاهدة ١٢/ ٥/ ٢٠١٠م.

بين الشباب من الجنسين حتى لا يصاب الشباب بكبت نفسي، لأن تحريم الاختلاط يؤدي إلى الشذوذ وارتكاب الجرائم سراً"[1].

إنَّ فتاوى البنا لتؤكد الرؤية الحداثية للمرأة والمكانة التي يدعون أنهم يريدون المرأة أن تنالها وهي مكانة تتسم بسمات العولمة التي ترى في المرأة مساحةً للمتعة الفردية فقط[2]،

---

(١) آلاء حمزه، **مفاجآت جمال البنا**، جريدة الأسبوع المصرية، تاريخ ٤/ ١٠/ ٢٠٠٧م.

(٢) يقدم الحداثيون تصوراتهم للمرأة ورؤيتهم لفعل المرأة في الحياة فلا يزيد عن أن يكون فعلاً محصوراً في مساحة المتعة الذاتية المحرمة، فهذا نزار قباني أحد أهم شعراء التيار الحداثي، وهو من أكثر الشعراء الذين أساؤوا إلى المرأة وامتهنوها؛ حيث لم تبرز المرأة في شعره إلا في إطار العلاقة الآثمة؛ بل نجده حتى في رثائه لـ(بلقيس) زوجته وأم أولاده يصورها لنا أنها امرأة تافهة لا همَّ لها سوى شعرها وعطرها وملابسها وتدخين السجائر واحتساء الخمر رغم وصفه لها بالمعبودة والرسولة؛ فهو لا يجد ما يذكِّره بها إلاَّ مشطها وأعقاب سجائرها والكوب الذي تشرب فيه الخمر... إلخ. وقال: إنَّ الأنوثة ماتت بموتها، أي أنَّ الأنثى في نظره هي كما وصف لنا بلقيسه. وبلقيس كانت أديبة، فكان من المتوقع أن يعطي لفتة لفكرها أياً كان شخصها وسلوكها، ولكن كما يتضح أن المرأة في نظره جسد فقط. أما المرأةُ في نظرِ إحسان عبد القدوس روائي التيار الحداثي فهي عبدةٌ للشهوات التي تُسَيِّرُها وَفْقَ ما تشاء لا كابح يكبَحُها، ولا ضابطَ يضبطُها، ولقد جرَّدها من زوجيتها وأمومتها وبنوتها وأخوتها، ودعاها إلى الحريةِ الوجوديةِ المطلقة، وجعلها تتحررُ من كل القيم والتعاليم السماوية، بل سد أمامها كلَّ أبوابِ الفضائل، وفتح لها كلَّ أبوابِ الخطايا والرذائل، وجعل المجتمعَ مسؤولاً عن خطاياها، ودعاها إلى التمردِ على كلِّ القيمِ والفضائل باسم الحريةِ والمساواة ومتعةِ الحياة ولذتها. وإحسان عبد القدوس في رواياته يحلِّل المحرمات: الخمرَ والمخدراتِ والسفورَ والتبرجَ والاختلاطَ ومراقصةَ المرأةِ للرجل والتعري، ويحلِّل الخلواتِ «خلو المرأة بالرجل»، ويدعو إلى زواجِ المتعة، وقد هاجم وعارض بشدة تعاليم الإسلام التي تدعو المرأة إلى الفضيلة والاحتشام، وهاجم المجتمعات التي تلتزم بحجاب المرأة وتمنع الاختلاط، والنساءُ في نظره كلهن سواء لا فرق بين متدينةٍ متحجبة وبين سافرةٍ

فالمرجعية الغربية التي اتكأ عليها الحداثيون تختزل المرأة في النماذج والمواصفات التالية:

١ - تنظر الحضارة الغربية إلى المرأة على "أنها كائنٌ قابلٌ للاتجار به في مجال الترويج للسلع الاستهلاكية، وفي إطار أساليب تعتمد على عناصر التشويق والجاذبية، وهو ما يُعرض المرأة اليوم لمختلف أشكال الامتهان والسوقية، ويجعلها في حالةٍ من الاغتراب المتواصل عن

متبرجة، أستاذةٍ جامعية وخادمة، وامرأةٍ فاسدة أو معلمة، فتاةٍ أو زوجة، أرملةٍ أو مطلقة أُمّاً أو ابنة، بل نجده أساء كثيراً إلى الأرامل والمطلقات، واتهمهنَّ أنَّهن أكثر النساء يرتكبن الفواحش. انظر: سهيلة زين العابدين حمَّاد: **إحسان عبد القدوس بين العلمانية والفرويدية**، (المدينة المنورة: دار الفجر، ط١، ١٩٩١م)، ص١٥٣ بتصرف. وفي حوارٍ نشرته ابنة أدونيس تمّ بينها وبين والدها حول العديد من المسائل المتصلة بالمرأة، وقدمت فيه رأيَ شاعر الحداثيين، اعتزت في هذا الحوار المكتوب بتعدد علاقاتها مع الرجال، وبأنها لا ترى ضيراً على المرأة أن تتنقل من علاقةٍ إلى علاقة، لأن المهم عندها هو أن تحسن هذه المرأةُ اختيار أصحابها، أما أبوها أدونيس، فليس يرى مشكلة في هذا التعدد الفاسد، بل المهم أن تعمل ابنته لتبدو دائماً جميلة، وأن تحرص على حسن اختيار هذه العلاقات، كما تصرح في هذه الحوارات لأبيها بأنها لا تريد أن تصبح أمّاً، لأنها، حسب تعليلها الحداثي البائس، لا تريد أن تنجب مخلوقاً سينتهي إلى الموت، وبدل أن تكون أمّاً عَزَبَة لمخلوقات آدمية، اختارت أن تكون أمّا لقطتين توليهما من عطفها وحبها الشيء الكثير. انظر: عبد العالي مجذوب، مقالة بعنوان: **بنتُ أدونيس في معرض الكتاب بالدار البيضاء**، على موقع حوار على شبكة الانترنت: http://hewar.khayma.com، آخر مشاهدة: ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠م. وهكذا تبدو صورة المرأة المسلمة التي يطمح لها الحداثيون صورة في غاية السوء والقتامة، وتبدو دعاويهم إلى ترك الحجاب وإباحة العلاقات المختلطة نوع من الدعوة الممهدة للسفور والعري والانحلال التام، وهم بتطاولهم على نصوص القرآن وتأويلاتهم الفاسدة إنما يرجون أن يصلوا من خلال النص القرآني إلى هذه الأهداف الفاسدة.

أدوارها الجادة المتعددة والمطلوبة منها"[1].

٣- يركز الإعلام على أن "قيمة المرأة تتحدد من خلال جمالها وأنوثتها اللذين يملكان وحدهما تحقيق آمالها، ويصور الإعلام الجمال الجسدي قيمةً أساسية يسعى إليها الرجل في المرأة، فإذا كانت تملك قدراً كبيراً منه نالت ما تريد، ومن هنا يصبح التصور للعلاقة بين الجنسين قائماً على علاقةٍ أساسها البيع والشراء"[2].

وهذا المنطق الاستهلاكي الغربي الذي يروج له الإعلام و"الذي أولى اهتماماً مفرطاً لمظهر المرأة الخارجي، وتعامل مع المرأة كأداةٍ جسدية أدى اليوم إلى غلبة هذا الطابع عليها، وأصبح من الصعب على النساء في العالم أجمع أن لا يشاركن في استعراض الموضة الغربية التي تفرض عليهن ضغطاً مادياً لا يتحملنه"[3].

٤- لعبت الولايات المتحدة الأميركية دوراً واسعاً في الترويج لهذه الثقافة الجديدة عبر مؤسساتها وأدواتها، فقد "تنامى الدور الاجتماعي والثقافي لمنظمة الأمم المتحدة بعد انهيار القطبية الثنائية، واتجاه الولايات المتحدة للسيطرة على المنظمة العالمية، مما جعل هذا الدور يتأثر بالنموذج الذي تسعى الولايات المتحدة لإحداث التغيرات الاجتماعية والثقافية وفقاً له، ومن ثم يُعد مشروع الأمم المتحدة بشأن المرأة المشروع الذي يجعل المرأة أحد مستهدفات التغيير نحو هذا

---

(١) ناهد رمزي، **المرأة والإعلام في عالم متغير**، (القاهرة: هيئة الكتاب، ط١، ٢٠٠٤م)، ص١٧٧.

(٢) رمزي، **المرأة والإعلام في عالم متغير**، ص٨٨.

(٣) مجموعة من المؤلفين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٢٧٥.

النموذج المأمول، كما يجعل منها في الوقت نفسه أداة من أدوات هذا التغيير"[1].

لذا فقد جهدت الأمم المتحدة من خلال عقد الكثير من المؤتمرات إلى نشر هذه المفاهيم الثقافية، والرؤى الحداثية "فمؤتمر بكين مثلاً لم يكن إلا أفكاراً وخططاً لحل مشكل المرأة من خلال الإطار المعرفي لتيار الجندر النسوي[2]، وهو إطارٌ بعيدٌ كل البعد عن المشاكل الحقيقية

---

(١) أبو يعرب المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: نادية مصطفى، ص٢٧٢.

(٢) الجندر أو علم النوع الاجتماعي حسب بعض الترجمات في العربية (بالإنكليزية Gender) هو علم الجنس البيولوجي ويعني المصطلح دراسة المتغيرات حول مكانة كل من المرأة والرجل في المجتمع بغض النظر حول الفروقات البيولوجية بينهما وفقاً لدراسة الأدوار التي يقومان بها، ومفهوم (الجندر) Gender كلمة انجليزية تنحدر من أصل لاتيني وتعني في الإطار اللغوي Genus أي (الجنس من حيث الذكورة والأنوثة) وإذا استعرنا ما ذكرته آن أوكلي التي أدخلت المصطلح إلى علم الاجتماع سنجد أنها توضح أن كلمة Sex أي الجنس تشير إلى التقسيم البيولوجي بين الذكر والأنثى، بينما يشير النوع Gender إلى التقسيمات الموازية وغير المتكافئة (اجتماعياً إلى الذكورة والأنوثة) ، ومن هنا نجد أن مفهوم (النوع) يلفت الانتباه إلى الجوانب ذات (الأساس الاجتماعي) للفروق بين الرجال والنساء، ولقد اتسع منذ ذلك الوقت استخدام هذا المصطلح ليشير ليس فقط إلى الهوية الفردية وإلى الشخصية ولكن يشير على المستوى الرمزي أيضاً إلى الصور النمطية الثقافية للرجولة والأنوثة، ويشير على المستوى البنائي إلى تقسيم العمل على أساس النوع في المؤسسات والتنظيمات، وحالياً يستخدم مفهوم النوع الاجتماعي (الجندر) للتعبير عن عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع، بمعنى أن (الجندر يوضح العلاقة التي تنشأ بين الرجل والمرأة على أساس اجتماعي وسياسي وثقافي وديني) أي الاختلافات التي (صنعها البشر عبر تاريخهم الطويل)!! بمعنى أن الجنس Sex يولد به الإنسان بيولوجياً فهو غير قابل للتغيير، أما ال Gender النوع الاجتماعي فهو قابل للتغيير لأنه يتكون اجتماعياً.. ولهذا فإن دعاة مصطلح الجندر يقدمونه على أنه يحمل معنى تحرير المرأة وتحسين دورها في التنمية. إنَّ المرأة والرجل ينبغي النظر إليهما من منطلق كونهما إنسان

للمرأة في العالم الإسلامي، فهو تيار ثوري فوضوي لديه عقدة اضطهاد وهمي من الرجال للمرأة داخل مجتمع يصفونه دوماً بالذكورية"[1].

والحقيقة المرة أنَّ هذه الأفكار ورموزها حظيت بدعم دولي سخي، "وقُدِم لهذه التنظيمات والأنشطة تمويلٌ واسعٌ من صندوق المرأة التابع للأمم المتحدة، وعلى سبيل المثال حصلت التنظيمات النسوية في الأراضي الفلسطينية على ٥ ٪ من إجمالي المعونات الدولية

بغض النظر عن جنس كل منهما، ويترتب على هذا المفهوم أن اهتمام المرأة بشؤون المنزل نوع من أنواع التهميش لها، وأنه من الظلم أن تُعتبر مُهمّة تربية الأولاد ورعايتهم مهمّة المرأة الأساسية، وأن المرأة لديها القدرة على القيام بكل أدوار الرجل، ويمكن للرجل كذلك أن يقوم بأدوار المرأة، كما أن الأسرة هي الإطار التقليدي الذي يجب الانفكاك منه، ومن حق الإنسان أن يغيّر هويته الجنسيّة وأدواره المترتبة عليها، ويشيرون إلى أن الملابس تلعب دوراً هاماً في التنشئة الاجتماعيّة الخاطئة. إن الجندر وسيلة لإلغاء الفروق البيولوجية ورفض الاختلاف ين الذكر والأنثى رغم أن هذا هو الأصل لقوله تعالى: ﴿**وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى**﴾[سورة النجم: الآيتان: ٤٥-٤٦]، كما أن هذا المفهوم أيضاً يستخدم كأداة في تقارير مؤتمرات الأمم المتحدة للمرأة ليس لتحسين دورها في التنمية، ولكن أيضاً لفرض فكرة حق الإنسان في تغيير هويته، والأدوار المترتبة عليها، والاعتراف بالشذوذ الجنسي، وفتح الباب على إدراج حقوق الشواذ من زواج المثليين، وتكوين أسر (غير نمطية) -كما يقولون- أي الحصول على أبناء بالتبني يطلقون عليها مسمى Non Stereotyped Familles مما يؤدي إلى إضعاف الأسر الشرعية التي هي لبنة بناء المجتمع السليم المترابط. انظر: كاميليا حلمي، مثنى الكردستاني، **الجندر المنشأ والمدلول والأثر**، (الأردن: جمعية دار العفاف، ط١، ٢٠٠٤م)، ص١-٥٠. وانظر: مجموعة من المؤلفين، **الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط**، (بيروت: دار النهار، ط١، ٢٠٠٣م)، ص٦٠..

(١) أبو يعرب المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: أماني أبو الفضل، ص٥٢٧.

المخصصة للأراضي الفلسطينية (حسب تقرير ١٩٩٧م) فيما لم يخصص للمجال الزراعي والصناعي إلا أقل من ١.٢ ٪ منها"[1].

٥- يتغافل التيار الحداثي عن قضية مفصلية ألا وهي أن "المرأة الغربية كانت طوال تاريخها إمرأة مهانة ومهمشة، وتئن من وطأة الإقطاع الظالم، وتصورات الكنيسة حول المرأة، ومفاسد المجتمع، فلما جاءت الحضارة الغربية وأعطت المرأة شيئا من حريتها أُتيح لها أن تنفس عن كبتها وحرمانها فانطلقت مجتاحة كل شيء لتعوض ما فاتها من حرمان، إلا أن الحضارة الغربية بالرغم من كل ما قدمته للمرأة من حريات واسعة لم تكفل للمرأة كرامتها وعيشها وألجأتها للعمل الذي أنشأ في عالمها الكثير من الويلات"[2].

ومن ثم فإن تجربة المرأة الغربية تاريخاً وحاضراً وثقافة لا تستحق أن تعمم على المرأة المسلمة وتطرح لها كنموذجٍ للإستنساخ التام.

رابعاً- يردد البنا وكذا التيار الحداثي مقولة أن المرأة ظلمت طوال التاريخ الإسلامي، ويربطون بين واقع المرأة اليوم وبين التفسير والفقه الإسلامي كمصدرين من مصادر ثقافة المسلم تسببا في إيقاع كل أشكال التهميش والإقصاء للمرأة عن واقع الحياة.

وهي مقولات يقصد منها عزل المرأة المسلمة عن مرجعيتها الحقيقية وثقافتها التي هيأت لها موقعاً مؤثراً في حركة الحضارة الإسلامية طوال القرون المنصرمة، فالمرأة المسلمة التي

---

(١) مها عبد الهادي، مقالة بعنوان: **الاهتمام بدعم المؤسسات النسوية في فلسطين**، بتاريخ نوفمبر/ ١٩٩٩م، على موقع إسلام أون لاين: www.islamonline.net، آخر مشاهدة ٢٩/ ٤/ ٢٠١٠م.

(٢) أحمد زكي تفاحة، **المرأة والإسلام**، (لبنان: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٩م)، ص١٤٢.

أعطتها الشريعة حقوقها، تفيأت مكانةً عالية في تاريخها وأبلت بلاء حسناً في صناعة الحضارة المسلمة العظيمة، ولم تكن في يومٍ من الأيام كماً مهملاً ولا محتقراً كما يصورها التيار الحداثي بل كانت نموذجاً رفيعاً لما تكون عليه طاقة المرأة وسعيها في بناء وعمارة الأرض، فقد سجل التاريخ أدواراً زاهيةً للمرأة المسلمة لم تبلغ بعضها المرأة الغربية اليوم. وسأذكر في هذه العجالة بعض الأدوار الفاعلة والمؤثرة التي تسنمتها المرأة المسلمة، وأدلت فيها بدلوها، وتركت فيها بصمتها قويةً على مشهد ومسرح الحضارة الإسلامية.

١- يذكر التاريخ المرأة المسلمة بالتبجيل والتقدير ويصف فعلها في الحياة الاجتماعية وآثارها الكريمة، وتزخر كتب السير بتعابير وأوصاف للمرأة تشي بأنها "خلقت للتبجيل والإكرام، فلا تعنيف ولا تثريب في التعامل معها؛ بل هي سيدة جميع ما يتعلق بالبيت أثاثاً ومتاعاً وإن نزل بها الأضياف أثناء غياب الرجل، فللنساء أن يفعلن من الإحسان ما يفعله الرجال، كما أن كتب السير تشهد أن الرجل كان يفتخر أن تسُدَ زوجته مسده، بل إن الكثير من الأسر في أفريقيا كانت تعتز بالنسبة إلى الأمهات ومن هنا سمعنا عن ابن بطوطة وابن فاطمة وابن عائشة"[1].

٢- كذلك تتحدث كتب التراجم عن "أنديةٍ نسائية فاعلة في المجتمع المسلم، وهذه الأندية يحضرها عدد من النساء يستمعن إلى شيخة تقرأ لهن بعض الكتب، وهؤلاء السيدات كن يقمن بأدوارٍ توجيهية مهمة ويقدمن للنساء الفتوى في النوازل المستجدة؛ بل يذكر

---

(١) عبد الهادي التازي، **المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي**، (الدار البيضاء: دار الفنك، ط١، ١٩٩٢م)، ص٤٥-٥٠.

التاريخ أنهن شيَّدن المراكز الثقافية والعلمية، ودور العبادة، فجامع القيروان بنته أم البنين فاطمة الفهرية، وجامع الأندلس الذي قام بدوره العظيم في التعليم والتثقيف بنته أم القاسم مريم، أما الناسخات فحدث ولا حرج، والناسخة هي امرأة تكتب المخطوطات وتجمع إلى إتقان الكتابة وجودة الخط العلم والفقه والأدب، فالناسخةُ عالمةٌ فقيهة أديبة، ويذكر التاريخ أن في الجانب الشرقي من قرطبة وحدها كان يوجد مائة وسبعون امرأة ناسخة "[1].

٣- كما كان للنساء دورهن في إنشاء نسوة منتجات "فللمعلمات في التاريخ الإسلامي دورٌ مهم وهويعني توفير كل طرائق التعليم للصناعات اليدوية مثل الخياطة والنسيج، وتوفير أدوات التعليم مثل الإبرة والحلقة والمقص والخيوط، وتدريب الفتيات على مختلف الصناعات، إلى جانب تلقنيهن الأخلاق والواجبات، ليصبحن جديرات بمساعدة أسرهن وتنمية بيوتهن؛ كما كان للمرأة أدوارٌ عظيمة أخرى في سد حاجة الناس وخلتهم، ومن ذلك إنشاء دور العرايس لمن عضها الفقر، وهي دارٌ تجد فيها العروس الحلي اللازم والفراش الوثير لزواجها وتقيم فيها ما تشاء حتى تحسن شق طريقها، وكان من عادة النساء إذا سمعن بعرسٍ أقيم في هذه الدور أن يتقاطرن للتبريك والتهنئة، وتقديم المساعدات السخية، فلا يغادر العريسان البيت المخصص إلا وقد توفر لديها ما يمكنهما من الإقلاع في حياتهما الجديدة"[2].

٤- كذلك استطاعت المرأة في التاريخ الإسلامي التأثير في الكثير من الأحداث السياسية والقرارات الكبرى في تاريخ الأمة، وقد أثبت التاريخ أن "بعض السيدات كن وراء

---

(١) التازي، **المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٤٥-٥٠.

(٢) التازي، **المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٤٥-٥٠.

الكثير من مجريات الأحداث، وأن الكثير من السياسيات والقائدات اللواتي كن طلعة يمن على التربة ذاتها، فازدهرت بعد أن كانت مقفرة، وأينعت بعد أن كانت عقيمة، بل إن بعض القائدات في المغرب كن يفضلن أن يخضن بنفسهن المعارك ويتعرضن للمخاطر تستراً على أزواجهن وإبقاءً على أبنائهن أن يستهدفوا للخطر وهو مشهد من مشاهد الإيثار الذي تتميز به المرأة في المعضلات، بل إن منهن من كانت تُوقف المخطوطات التي خطتها أو اشترتها على الخزائن العامة لفداء أسير من براثن الأسر"[1].

إنَّ هذه الأمثلة التاريخية لترد رداً ناصعاً على الحداثيين الذين يدعون أن المرأة المسلمة غُيبت في سراديب الجهل والقهر والاضطهاد حيناً من الدهر، لم تكن فيه شيئاً مذكورا.

خامساً- يرى التيار الحداثي أن "الثقافة التقليدية بما فيها الثقافة الشعبية بوصفها تعبيراً عن الشعور اللاجمعي لا تعتبر المرأة إنساناً كامل الأهلية بل كائنا محكوما بأنوثته"[2].

والحقيقة أنه لا بد لنا من التمييز بين "الإسلام والموروث الثقافي الذي وصلنا عبر القرون الطويلة، والذي تعرض خلاله الفكر الإسلامي لظروفٍ تاريخية مختلفة، وتأثيراتٍ ثقافية متنوعة، منها عوامل تآكل داخلية، ومنها هجمات وتأثيرات خارجية، كما أن الفهم البشري ألقى بظلاله على توجيه بعض القضايا المتصلة بالمرأة، لذا فإن معرفة وجهة النظر الإسلامية يتطلب تمحيص وتدقيق النصوص، وتميز الصحيح من السقيم منها في مجال الحديث النبوي والروايات التفسيرية، والرجوع إلى النص القرآني، وفهمه طبق قواعد اللغة

(١) التازي، **المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٤٥-٥٠.

(٢) مجموعة من المؤلفين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، ص٣٩.

العربية، والقواعد التفسيرية الصحيحة، ونفي الروايات الإسرائيلية المتصلة بالمرأة مما يعارض الرؤية القرآنية لها"[1].

ويقر البحث العلمي الموضوعي أن الكثير من هذه الروايات "عاشت أجيالاً متتابعة في ضمير الشعوب الإسلامية على أنها من صحيح الدين، وتداولتها ألسنة بعض الخطباء في المساجد، وترددت على أقلام الكاتبين دون تحقيق، حتى أصبحت جزءاً هاماً من العقل الجمعي الشعبي الذي يحرك جماهير المسلمين، ويقود بعض مواقفهم في تعاملهم مع المرأة"[2].

إنّ البحث العلمي الموضوعي ليرفض أن يحمل الإسلام هذا الوزر، كما أن الموضوعية تقتضي منا الاعتراف بأنَّ الواقع عبر التاريخ الإسلامي لم يكن بكل تلك القتامة السوداوية في

---

(١) الأمين، **المرأة أزمة الهوية وتحديات المستقبل**، ص١٣٤.

انتشرت بعض الأحاديث الموضوعة على ألسنة الناس وأثرت في سلوكهم تجاه المرأة ومنها مثلاً: لولا النساء لعبد الله حقا، وطاعة المرأة ندامة، وشاورهن وخالفوهن، وهلكت الرجال حين أطاعت النساء، وكلها أحاديث موضوعة لا أصل لها لا بد من بيانها والتنبيه عليها. انظر: ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، (الرياض: مكتبة المعارف، ط٥، ١٩٩٩م)، ج١ ص٤٢٩، وص٤٣٢، وص ٤٣٤.

(٢) محمد بلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن والسنة**، (القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٥٥. وقد قام صاحب الكتاب الانف الذكر بمراجعة واستعراض الكثير من الأحاديث المشتهرة على ألسنة الناس من أحاديث المرأة في كل من (كتاب الشذرة في الأحاديث المشتهرة) لمجمد بن طولون (ت٩٥٣هـ)، وكتاب (كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس) لإسماعيل العجلوني (ت١١٦٢هـ)، فوجد أن غالب هذه الأحاديث مما لا يصح وأكثرها لا أصل له، وفيه معارضة جلية لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والغريب أن غالب ما ورد في هذين المرجعين من الأحاديث كان فيما يتصل بالمرأة. انظر: بلتاجي، **مكانة المرأة في القرآن والسنة**، ٣٥٥-٣٦٠.

كل مراحله، كما يجب التنبيه على أنَّ عوامل عديدة أخرى ساهمت في إقصاء المـرأة وتهميـشها عبر التاريخ، وتسببت في الكثير من الإشكاليات التي تحياها المرأة اليوم.

سادساً- إن الواقع الذي تحياه المرأة المسلمة اليوم لا يمثل الإسلام ولا رؤيته الحضارية، ذلك أنَّ فاعلية الإسلام قد انحسرت، والشرود عن الإسلام قد ازداد لذا كان من الطبيعي أن يتراجع نشاط المرأة ويذوي[1].

سابعاً- لا يجوز في عملية تعسفٍ مقـصودة "فـصل قـضية المـرأة عـن قـضية الإنـسان، وفصل قضية الظلم الواقع عليها عن قضية الظلم الواقع على المجتمع كله سـواء مـن جانـب القوة الخارجية أو النظم المتحالفة معها في حين أن القضية هي قضية الأمـة الإسـلامية كلهـا بجميع رجالها ونسائها وما تواجه من تحديات خطيرة"[2].

فالمرأة اليوم ليست وحدها من يعاني مظاهر الظلم العالمي والاستكبار الخارجي، بل إن الأمة بجميع فئاتها ترزح اليوم تحت مستويات من القهر العالمي، وتخصيص قضية المرأة هدفٌ استعماري لا يراد منه إصلاح أحوال الأمة بل يراد منه المزيد من نكأ الجـراح وتمزيـق الجـسد المسلم.

ثامناً- وأخيراً، على الرغم من ضعف الواقـع المـسلم اليـوم، وعـلى الـرغم مـن غـبش التصورات، وقتامة المشهد "فهل يستطيع أحد أن يستبعد دور الإسلام والتـاريخ الإسـلامي والتراث الطويل في تكوين المرأة الفلسطينية، وما وصلت إليه مـن دورٍ في الجهـاد، بـل مـاذا

(١) المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: سعيد البوطي، ص٤٠٣.

(٢) المرزوقي (محرر)، المرأة **وتحولات عصر جديد**، مقالة: نادية مصطفى، ص٢٥٥.

يمكن أن يقول الذين حقروا وضع المرأة في مجتمعاتنا، وتبنوا مقولات المجتمع الأبوي، والمرأة التي قمعها الإسلام وهم يرون مجتمع الانتفاضة ودور المرأة الفاعل فيه، ومن المعلوم أنَّ الأمة تكون في الحرب كما تكون في السلم كما يقول علماء الاجتماع"(١).

ثانياً- أثر الرؤية الحداثية على الدور الوظيفي للمرأة في الواقع

يعد الدور الوظيفي الذي تحسن المرأة أداءه عبر رحلة الحياة هو الأمومة وتربية الإنسان، وذلك بما امتلكت المرأة من مواهب تؤهلها للقيام به قياماً يثري جميع عناصر الحياة الإنسانية، ويتناسب مع الطبيعة التي فُطرت عليها المرأة جسدياً وعقلياً ونفسياً.

إلا أن الرؤية الحداثية لدور المرأة في الواقع تتجه بسلوك وسعي المرأة إلى اتجاهاتٍ مختلفة تماماً، فالرؤية الحداثية قد تشربت الفكر الغربي وأُشبعت به، ومن ثم فإن مقاييسَ المنطق الاستهلاكي الذي ساد السلوك العام في هذا العصر قد انعكس بقوةٍ على هذا الفكر، وعلى رؤيته لأدوار المرأة وأسلوب حياتها وطرائق عيشها.

إن المنطق الغربي منطقٌ ماديٌ نفعيٌ يقوم على مبدأ تسعير الأشياء وتقديرها من خلال قيمتها وأثمانها المادية، جاعلاً لكل أمرٍ ثمنه، سواء كان هذا الأمر قطعةً استهلاكية أو قيمةً معنوية، وسواء كان هذا الأمر مما يدخل في نطاق القياس، أو مما لا يحتمل الوزن والقياس المادي.

لذا وجدنا الميزان الغربي يقدر قيمة كل إنسان فيه بقدر دخله، ويسحب هذا القانون ليعممه على كل قضايا الحياة الاجتماعية "فالمرأة فيه تُسعر وفقَ الدخل الذي تجنيه ليصبح

---

(١) المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: منير شفيق، ص ٤١٤.

العمل التقليدي الذي تقوم به إن في البيت أو الحقل غير ذي قيمة ولا قدر لأنه ليست له قيمة مادية يمكن حسابها"[1].

بل يتجه التقييم الغربي إلى عدم الاعتراف بالقيمة الاقتصادية للنشاطات المنزليـة، رغـم أن "الأعمال المنزلية تتضمن المساهمة في إنتاج الحاجيات والخدمات والتي لولا النشاط الـذي تقوم به المرأة لاحتاجت العائلة إلى شراء غالبـه مـن الـسوق، فـالمرأة في المنطـق الاقتـصادي الواعي تقوم بعملية إدارة الأعمال الاستهلاكية داخل المنزل، والخدمات الصحية والاجتماعية ورعاية الأولاد نفسياً وصحياً والتأثير في توجهاتهم، وهذا كله بمثابة تحضيرٍ وتطويرٍ للموارد البشرية التي سيقع على عاتقها مسؤولية الإنتاج الاقتصادي في المستقبل"[2].

إلا أنَّ التيار الحداثي صاحب المرجعية الفكرية الغربية يرى أنَّ هذا الدور الخطير ما هـو إلا تعطيلٌ لطاقة المرأة وتكبيل لها، وأنَّ مصير الأمة مرهون بفـك أسر المـرأة وإخراجهـا مـن بيتها، فالحداثيون يعلنونها صراحة "أنَّ الأمة لا تكون حرة في حين أن نـصف عـدد الـسكان مغلولين بأعمال المطبخ"[3]، وينادون بتغيير المفاهيم التي تحض على عناية المـرأة ببيتهـا؛ إذ "إن المفهوم التقليدي بأن المرأة هي المسؤولة عن تربية الطفـل والخدمـة بالبيـت وأن الرجـل هـو المسؤول عن العمل خارج البيت إنما هو مفهوم خاطىء نابعٌ مـن الوضـع الاجتماعـي الـذي

---

(١) مجموعة من المؤلفين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، ص٢٥٧.

(٢) مجموعة من المؤلفين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، ص٩٦.

(٣) كاميليا عبد الفتاح، **في سيكولوجية المرأة العاملـة**، (القـاهرة: مكتبـة القـاهرة الحديثـة، ط١، ١٩٧٢م)، ص٤٩.

وضعت فيه المرأة"[1].

ويرى الحداثيون أن هذه الدعوى سعت وستسعى في تغيير واقع المرأة حيث "كـان لهـذا القول أثرٌ في ارتفاع أمل النساء في التحرر من الأعمال المنزلية، ومزاولة أعمال أخرى لم تستثن منها المرأة كالأعمال الصعبة والقذرة من مثل حفر الأنفاق أو تنظيف الشوارع"[2].

ويصف التيـار الحـداثي المتغـرب هـذه الأعـمال بـالأعمال الإيجابيـة التـي مـن خلالهـا استطاعت المرأة "أن تثبت لنفسها وللمجتمع كم هي كفءٌ للقيام بدورٍ ايجابي فعال بدلاً من دورها الأنثوي داخل جدران المنزل"[3].

ولعل العجب لا ينتهي بـالمرء حـين يـرى هـذا الهـدف الـذي تقاتـل لأجلـه التيـارات المستغربة، وحركات تحرر المرأة ذات الانتماءات المشبوهة، حيـث يبـدو الهـدف أشـد قـسوة وبؤساً من الواقع الذي يدعون أنه نوعٌ من الأصرار والأغلال التي جاؤوا ليرفعوا ثقلها عـن المرأة، فأي أفق هذا الذي ترنو إليه المرأة من خروجها من أمومتها، وتربيتها للأجيال لتعمـل في تنظيف الشوارع!، وتحوز على شرف حفر الأنفاق!، وهل من ظلمٍ للمـرأة أشـد مـن هـذا الذي يبتغون لها حين تزهق روحها فيما لا يطيق جسده، وحين تمرغ أنوثتها في مـا لا ينـاسـب فطرتها، وحين يكلفونها ما لا يطيقه الرجال!.

---

(١) نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٢م)، ص٩٧.

(٢) عبد الفتاح، في **سيكولوجية المرأة العاملة**، ص٤٩.

(٣) عبد الفتاح، في **سيكولوجية المرأة العاملة**، ص٢٧٩.

بل إن المتابع لنداءات التيار الحداثي وأدبياته ليلحظ اهتماماً شديداً بالجانب الجسدي من المرأة والمتعة النفعية الذاتية، مما يؤكد أن هذه النداءات المتتابعة لإخراجها من وظيفتها ودورها الحقيقي إنما هو لخدمة أهدافٍ لا تتصل بالدور الإيجابي الفعال كما يزعمون ويوهمون المرأة.

إن المتابع لنشاطات التيارات النسوية وحركات تحرر المرأة ليلحظ أن أولويات هذا التيار الجندري "ليس رفع المعاناة عن المرأة بقدر ما هي إغراقنا في تفاصيلَ جسدية بدعوى أن هذه الحقوق تأتي على رأس أولوياتها إلى جانب محاور أخرى هي في ذات السياق"[1].

ولقد أجمع علماء البيولوجيا والنفس والاجتماع على "أن الوظيفة الطبيعية للمرأة أن تكون أماً، والأم وحدها هي القادرة على أن تأتي بالمعجزات السامية بالنسبة لطفلها ففي سنيه الأولى تتكون مُثُلُه التي يمكن أن نعتبرها التصميم الأساسي لحياته المستقبلية"[2].

إن ميدان عمل المرأة في مجال الأمومة "هو أشرف ما في الوجود فالمهمة التي تفرضها عليها الفطرة هي التعامل مع سيد هذا الكون، تحمله ثم تضعه وتغذيه، ثم تربيه وترعاه بينما عمل الرجال مع مكونات الوجود ذاتها لاستغلالها والانتفاع بها لخيره وخير الناس"[3].

وهذا الميدان هو مدرسةٌ حقيقيةٌ للمرأة، ذلك "أن تحمل النساء لمسؤولية تقديم خدمات للعائلة يكسب النساء خبرات يتعلمن من خلالها كيف يُنظمن المجتمع الصغير، وكيف يزلن

---

(١) محمد كامل الخطيب، قضية المرأة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٩م)، ص١٤٣.

(٢) الخطيب، قضية المرأة، ص١٤٣.

(٣) جمال الدين محمود، المرأة المسلمة في عصر العولمة، (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط١، ٢٠٠١م)، ص٧٤.

التعارض بين أعضائه، وكيف يُشعن أجواء التسامح والتعاطف، وكيف يدعمن الرجال في أعمالهم الصعبة"[1].

لذا فـ"إنَّ الأمومة هي مركز حياة النساء، ويستحيل في مجال الممارسة فصل مفهومها عن مفهوم النسائية، وهو وصفٌ قائمٌ على تحليل القدرات والإنجازات التي تكتسبها المرأة إذا مارست الأمومة"[2].

ولقد شاء الله ﷻ أن يجعل الزواج سبيل تحقق هذه المهمة العظيمة، ورتب عليها علاقات، وصلات إنسانية، ووشائج كريمة فـ "الأمومة الحقة لا تتم إلا ضمن إطار العائلة، فإن العائلة تصبح مصدراً مهماً لمعرفة شكل ممارسات الاحترام المتبادل وطرق بناء المسؤولية، فالأمومة كخبرة لا تفهم بمعزل عن العلاقات الاجتماعية والمؤسسات التي تتجسد فيها، وهي تجربة تكسب المرأة سمات إيجابية وتجعلها أقل عنفاً وأشد رغبة في السلام"[3].

إن البشرية اليوم تدرك خطورة الثمن الفادح الذي دفعته يوم نادت بتخلي المرأة عن دورها الحقيقي في صناعة مستقبل الحياة، وبدأت تتنادى بضرورة التأني في التعامل مع عمل المرأة ومسألة خروجها من البيت، وتقديم القيم الاقتصادية على قيم بناء الأسرة والأجيال، وصناعة مستقبل الحياة كله.

---

(١) خديجة العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م)، ص٢٩٩.

(٢) العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، ص٣١٠

(٣) العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، ص٣١٢.

إن التيار الحداثي اليوم وهو يكرر ليل نهار مقولاته بأن حبس المرأة في البيت هو إنتهاكٌ صارخٌ لحقوقها في الحياة الطبيعية، إنما يحقق بذلك فكر العولمة المقيت، ويلبي رغبات الشركات الكبرى العالمية ذات التوجهات الاستهلاكية، وهي شركات لا همَّ لها إلا المزيد من الأرباح دون أي اهتمامٍ بالإنسان وصناعة الحياة، وكان الأولى بالتيار الحداثي أن يكون له موقفه الثقافي المتميز، فيحرص على الخصوصية الثقافية للأمة فلا يجعلها مسرحاً لعبث العابثين، وأن يدرك أن الأسرة أحد أهم أسوارنا الحصينة التي نمتنع بها عن الذوبان والتيه في عوالم العولمة الجائرة.

إننا نتفق أن هذا الدور بسببٍ من الضعف العام لواقع الأمة قد شابه الكثير من الشوائب، وأن المرأة تحتاج إلى تأهيلٍ عالٍ لممارسة هذا الدور الفعال، وتهيئةٍ خاصة حتى تمتلك أدوات تحقيق هذه المعجزة، وهذه "الأدوات التي تحتاجها المرأة هي العلوم والثقافة الاجتماعية الواسعة والتجارب العملية في جميع نواحي الحياة، وإلا فكيف يطلب منها أن تنشيء رجلاً قوي النفس والجسم والعقل وهي لا تفقه من هذه المعاني شيئاً، وكيف تخلق في هذا الجسم وهذه النفس ميولاً صحيحة ملائمة لمحيطه ما دامت منعزلة عن هذا المحيط"[1].

لذا فإن مهمة إعداد المرأة يتطلب من الأمة الحرص على تعليمها ومشاركتها في الحياة، وتجارب الواقع الإنساني في إطار ما يقدم لها وعياً قوياً لمهمتها العظيمة في صناعة الإنسان.

وأخيراً "ليست الأمومة ولا الحياة الزوجية مجرد أدوار يمكن التخلص منها، وليست الأمومة دوراً شأنها شأن العمل التوثيقي للأضابير، بل هي نشاطٌ ثريٌ ومعقد، إنها نشاطٌ

---

(١) محمود، المرأة المسلمة في عصر العولمة، ص١١٤.

بيولوجي طبيعي، انفعاليٌ اجتماعي، متنازع الأهواء، مثيرٌ وممتعٌ في آن واحد، ويتطلب شروطاً وأوامرَ انفعالية، إنَّ أي إمرأة لها صفة وهوية الزوجة قد تستشيط غضباً أو شعوراً بالمرارة إذا كانت بعد السنوات التي سفحتها من دمها وعقلها ودموعها وكدحها كي تصبح زوجة ووالده يقال لها بأن الحياة الزوجية والأمومة مجرد أدوار مسببة للمشاكل"[1].

ثالثاً- أثر الرؤية الحداثية على البناء القيمي للمرأة

لقد أدت الرؤية الحداثية للمرأة إلى صياغة مفاهيم جديدة، وخلق بناءٍ قيمي جديد، فالرؤية الحداثية الغربية بما تحمل من أفكارٍ ساهمت في تشكيل منظومة قيمية للمرأة، أسست على ترتيبٍ للقيم بأبعاد ذو أولويات مغايرة تماماً لأولويات المرأة المسلمة.

ففي هذا الترتيب تتم إعادة هيكلة السلم بحيث تبرز الأنا الفردية بقوة، والمصلحة المادية الذاتية، والنفع الشخصي في المطالبة بالحقوق، علماً أن الأصل في القيم والأخلاق أنها "ينبغي أن لا تخدم فقط الأفكار المجردة، إنما ينبغي أن تكون مهمتها المحافظة على الحياة الإنسانية وتعزيز العلاقات الاجتماعية"[2]، وعدم إسقاط أهمية القيم المعنوية باعتبارها قيماً ليست كمّية أو مادية.

لكن التيار الحداثي في طرحه الدائم يصر على تسليط الضوء على نقطة تحرير المرأة من سجن البيت كما يزعم، وسجن الحجاب، والسجن الذكوري الذي ترزح تحت نيره، ويدعو الحداثيون المرأة إلى تجاوز الكثير من أدوارها الاجتماعية والانخراط في معمعة الحياة حتى

---

(١) العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، ص٣٠٩.

(٢) العزيزي، **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، ص٢٩٩.

تكتسب تجربة الحياة الحقيقية.

والحقيقة أنَّ الحداثيين في تباكيهم على المرأة إنما يتحركون باتجاه تحطيم قيم التكافل، والتعاون، والتضحية الاجتماعية، لصالح حرية موهومة للمرأة تحقق للمادية النفعية استثماراً رابحاً في تجارة الجسد على حساب مصلحة الأسرة والروابط الاجتماعية والأخلاق العامة.

أ ـ المنظومة القيمية الحداثية

ستحاول الباحثة في النقاط التالية الكشف عن المنظومة القيمية الجديدة التي تسعى الرؤية الحداثية لخلقها في عالم المرأة المسلمة، وذلك من خلال النقاط الآتية:

١ - تتبنى الرؤية الحداثية قيمة الفردانية في نظرتها للمرأة، وتجعلها على رأس السلم القيمي، وهي قيمةٌ ترتكز على المطالبة بالحقوق الذاتية دون النظر إلى ارتباط هذه الحقوق بالآخر ومدى تأثره بها أو تفاعله معها، فهي نظرة تحمل معنى (المرأة الفرد) و(أنا أولاً) و(حقوقنا الآن)، وهي الشعارات التي تطرح بقوة في أروقة المؤتمرات المنادية بفكرة تحرير المرأة، وذلك في مقابل أولويات الأسرة والأطفال، ومن ثم اعتبرت وثيقة بكين[1] أنَّ الأمومة

(١) إنَّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تم إرساؤه عام ١٩٤٨م يمثل البذرة الأولى لمرجعية "أيدلوجية المرأة الجديدة" التي طرحت موضوع "الأسرة والمرأة قضية عالمية" منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، لكن ضجيج القضايا السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث في هذا الوقت غطّى على الجانب الاجتماعي والثقافي المتصل بالأسرة والمرأة والأحوال الشخصية؛ فمنذ عام ١٩٥٠م حاولت الأمم المتحدة عقد الدورة الأولى لمؤتمراتها الدولية حول المرأة والأسرة، ثم عقدت بعد ذلك مؤتمراً في المكسيك عام ١٩٧٥م، ودعت فيه إلى حرية الإجهاض للمرأة، والحرية الجنسية للمراهقين والأطفال، وتنظيم الأسرة لضبط عدد السكان في العالم الثالث، وأخفق هذا المؤتمر أيضاً، ثم عُقد مؤتمر في "نيروبي" عام ١٩٨٥م بعنوان: "استراتيجيات

- الدور الذي كانت تطمح إليه المرأة لتصبح رمزًا للعطاء وتستمد منه سلطتها وسطوتها- دورٌ نمطيٌ تقليدي؛ لأنَّه مرتبط بالخضوع للرجل.

وهكذا تصبح الأمومة في نظر الحداثيين خطوة رجعية إلى الوراء، ومساهمة ظالمة في تكبيل المرأة؛ لذا يصبح من حقوق المرأة "أن لا نعود بها إلى الوراء لتقبل الأدوار الهامشية

التطلع إلى الأمام من أجل تقدم المرأة" ثم كان مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية الذي كان تحت عنوان ا"لمساواة والتنمية والسلم"، وهو المؤتمر الذي ختمت به الأمم المتحدة القرن الماضي، وانتهت إلى الشكل النهائي للمرجعية الجديدة والبديلة التي يُراد فرضها على العالم والتي تهدف بكلمة واحدة إلى "عولمة المرأة". لقد أسفر مؤتمر بكين وغيره عن مجموعة من القرارات والبنود ومنها على سبيل المثال ما تضمنته المادة الثانية عشرة من بنود المؤتمر وفيها: طلب توفير الخدمات الصحية الكاملة للمرأة وبدون تمييز، ومن ذلك توفير موانع الحمل للمرأة بغض النظر عن كونها متزوجة أو غير متزوجة، لأن عدم توفيره شكل من أشكال التمييز المرفوض بحسب الاتفاقية، كما تضمنت المواد العاشرة والحادية عشرة من الاتفاقية المساواة المطلقة في التعليم ومناهجه بما فيها الرياضية والفنية، والقضاء على أشكال التمييز في فصل الطالبات عن الطلاب في المدراس، وكذلك في التوظيف والعمل والاختلاط في تلك الأماكن. وغلبت المادة الرابعة عشرة من الاتفاقية مسألة عمل المرأة وخاصة في الريف على بقائها في البيت وعملها كأم وربة منزل، كما تحدثت عن أنشطة مجتمعية للمرأة يجب القيام بها، ولم توضح ما هي تلك الأنشطة المشبوهة. وحوت المادة الخامسة عشرة الكثير من المخالفات الشرعية، منها ما حوته الفقرة الرابعة القاضية بحرية التنقل والسفر والسكن، بغض النظر عن القوامة الزوجية وإذن الزوج ورضاه؛ كما أن الفقرة الثالثة تطالب بمساواة شهادة المرأة لشهادة الرجل أمام القانون وقبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص، وفي تلك الأمور محادة للقرآن الكريم الذي جعل شهادة الرجل بشهادة امرأتين. وتضمنت المادة السادسة عشرة من الاتفاقية المساواة بين الرجل والمرأة في العقد والطلاق والقوامة والولاية. انظر: منتصر سعيد حمودة، **الحماية الدولية للمرأة**، (مصر: دار الجامعة الجديدة، ط١، ٢٠٠٧م)، ص١٤٥-٢٨٠.

والدنيا، وأن ندرك أن فكرة الطبيعي لا تعبر عن قيمة إنسانية ذات بال لأن الإنسانية بدأت في تخطي الطبيعة فلن تحتاج بعد اليوم إلى تبرير التمييز الطبقي بين الجنسين على أساسٍ طبيعي، فيجب علينا لأسباب برجماتية أن نتخلص من مفهوم الطبيعة هذا"(١).

٢- يسعى التيار الحداثي إلى خلق مفاهيم جديدة بناء على مبدأ الفردانية، وهي مفاهيم تنادي بتسليط المرأة على الرجل، وتسويدها، والتمكين لها تمكيناً يقصد منه التقوية لصالح الحق الذاتي الفردي الذي لا يتصل بأي التزامات اجتماعية، ولقد دأب دعاة التيار على التعبير عن هذه المفاهيم بالدعوة إلى تمكين المرأة، وهو ترجمة حرفية لكلمة enabling في اللغة الإنجليزية، إلا أنَّ مراجعة التعبير المستخدم في المؤتمرات والندوات وهو empowerment يُشير إلى معنى ذو مفاهيم مختلفة هي التقوية والتسلط والتسويد، مما يؤكد أن قيمة الصراع بين الرجل والمرأة هي القيمة التي يُروج لها، وليست قيمة التكافل والتعاون الاجتماعي والتضحية المتبادلة لصالح بناء العائلة.

فالمرأة "متمركزة حول ذاتها، تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تود "اكتشاف" ذاتها و"تحقيقها" خارج أي إطار اجتماعي، وفي حالة صراع كوني أزلي مع الرجل، وكأنها الشعب المختار في مواجهة الأغيار.. أي أنه بدأت عملية تفكيك تدريجية لمقولة المرأة كما تم تعريفها عبر التاريخ الإنساني وفي إطار المرجعية الإنسانية، لتحل محلها مقولة جديدة تمامًا تسمى "المرأة" أيضًا، ولكنها مختلفة في جوهرها عن سابقتها، ومن ثم تتحول حركة "التمركز حول الأنثى" من حركة تدور حول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانية للمرأة إلى حركة تدور

---

(١) أبو يعرب المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: أماني أبو الفضل، ص٥٣٢.

حول "فكرة الهُويّة"، ومن رؤية خاصة بحقوق المرأة في المجتمع الإنساني إلى رؤية معرفية شاملة تختصّ بقضايا مثل دور المرأة في التاريخ، والدلالة الأنثوية للرموز التي يستخدمها الإنسان"[1].

٣- كذلك يركز التيار الحداثي على بناء قيمة المساواة في المجتمع بين الرجل والمرأة وهذه القيمة تعني في الوعي الحداثي التماثل وليس المساواة أي "إلغاء كل الفروق الطبيعية أو المختصة بالأدوار الحياتية بين الرجال والنساء والادعاء بأن أي اختلاف في الخصائص والأدوار إنما هو مصطنعٌ، ومن صنع المجتمع، ومن هنا جاء مصطلح الجندر ليحل محل الجنس"[2].

إنَّ الإقرار بمبدأ التماثل كفيل بإعادة صياغة خارطة العلاقة بين الرجل والمرأة في البيت وخارجه، ومن أبرز القضايا التي تحضر هنا القوامة، وبالتالي تأثيراتها على تنظيم شؤون الأسرة وتربية الأولاد، وحق الطلاق، وسفر المرأة وعملها من دون إذن الزوج، والتساوي في الميراث؛ بل اقتسام الممتلكات بالتساوي بعد الانفصال أو الوفاة، وغير ذلك مما يعود بالنقض على مسلّمات دينية ونصوص صريحة.

وليس الهدف من كل هذا هو "توسيع آفاقنا وتحطيم القوالب الذهنية التقليدية أو الدينية التي يتعامل كل جنس مع الآخر من خلالها كما يقال وإنما الهدف هو: ضرب فكرة الإنسانية

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مقالة بعنوان: **النسوية التمركز حول الأنثى**، على موقع المسيري على شبكة الإنترنت: www.elmessiri.com، آخر مشاهدة ٢/ ٥/ ٢٠١٠م.

(٢) أبو يعرب المرزوقي (محرر)، **المرأة وتحولات عصر جديد**، مقالة: أماني أبو الفضل، ص٥٣٠.

في الصميم حتى يتم تسوية الجميع وليس مساواتهم"[1]!

فقد تضمنت المادة الثالثة عشرة من اتفاقية بكين طلب المساواة بين الرجل والمرأة في الاستحقاقات الأسرية المالية وغيرها، ومن ذلك المساواة في الميراث، فيكون على أساس هذه المادة تتساوى نسبة الميراث للأبناء والبنات من مال آبائهن، ويتماثل نصيب الزوجة من مال زوجها مع نصيبه الموروث من مالها إن ماتت قبله، وغيرها من المخالفات الصريحة للشريعة الإسلامية.

٤- يبني الحداثيون على الترتيب القيمي السابق قيمة أخرى هي استقلال المرأة، وهي قيمة صنعتها الظروف الاقتصادية، والمشاركة الدائمة للمرأة في شتى مجالات العمل، مما يترتب على ذلك الدعوة إلى "مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات ومنها حق الحرية الجنسية"[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مقالة بعنوان: **النسوية التمركز حول الأنثى**، على موقعه على شبكة الإنترنت: www.elmessiri.com، آخر مشاهدة ٢/ ٥/ ٢٠١٠م.

(٢) السعداوي، **المرأة والجنس**، ص٩١. تريد نوال السعداوي من المرأة أن تتحرر من الدين والقيم والأخلاق، وأن تمارس الجنس بحرية؛ فالمرأة (العاقلة) في نظرها هي التي تتمتع بالحرية الجنسية، ولذا ركَّزت في كتابيها (الأنثى هي الأصل) و (المرأة والصراع النفسي) على هذه الناحية، وتحدثت باستفاضة واعتزاز عن علاقات ما قبل الزواج وبعد الزواج مع عدة رجال. لذا طالبت بتعدد الأزواج، ومجَّدت المومس بطلة قصتها (امرأة عند نقطة الصفر) إذ اعتبرتها بطلة شجاعة؛ فنوال سعداوي تنادي بالإباحية، بل سخرت في كتابها (المرأة والصراع النفسي) من الشرف والعرض، وقالت: "إنَّ مفهوم الشرف مرتبط في المجتمع المصري بما يسمى (العرض)، وإخلاص المرأة لزوجها وطاعته بعد الزواج". واعتبرت المرأة في المجتمعات البدائية تتمتع بمكانة اجتماعية عالية؛ لأنَّها تتمتع بالحرية الجنسية، فتقول: "إنَّ البغاء لم يظهر في المجتمعات

وتحت هذا المطلب تندرج كثير من القضايا الشائكة أبرزها حرية المرأة في التصرف بجسدها، والتحكم بالحمل، وبجنس الجنين، والإجهاض، وتشكيل الجسد كما تشاء، ولعل هذا الأمر يساعد في تفسير الكثير من التأويلات الشاذة التي ابتدعها الحداثيون في توجيه معنى اللمم، ونكاح المتعة، ويوضح إصرارهم على تفسير الحجاب بما لا يجاوز العورات المغلظة.

ب- النتائج المترتبة على البناء القيمي الحداثي

النتيجة الأولى- تعد عملية تحرير المرأة عملية ضرورية لزيادة أرباح الشركات عابرة القارات، فلقد استغلت هذه الشركات المرأة، وحولتها إلى سلعة تساهم في الترويج للسلع بإغراء المستهلكين للشراء، بالإضافة إلى تطوير المنتجات التي تتعلق بالمرأة، أو بالعلاقة بين الرجل والمرأة ابتداءً من العطور ومواد التجميل وانتهاءً بالأزياء.

وهكذا فإنَّ الرأسمالية العالمية قد حررت جسد المرأة لتستخدمه في الصناعة والتجارة والتسويق والاغراء ولم تحرر عقل المرأة أو روحها، ولم تتعامل معها كإنسان كرمه الله.

النتيجة الثانية- إن الحداثة الغربية دعت إلى تحرير المرأة على كل المستويات الاجتماعية

البدائية؛ لأنَّ الحرية الجنسية كانت ممنوحة للشباب من الجنسين، ولم تعرف المجتمعات الأموية -تقصد نسبة الأولاد إلى الأم-البغاء؛ لأنَّ مكانة المرأة الاجتماعية كانت عالية، وكانت لها الحرية الكاملة كالرجل، وهذا شيء منطقي، كما أنَّ البغاء لا يمكن أن يحدث في مجتمع يساوي بين الجنسين في القيود الجنسية". انظر: نوال السعداوي، **المرأة والصراع النفسي**، (مصر: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٦م)، ص٨٢. ونوال السعداوي، **الأنثى هي الأصل**، (مصر: مؤسسة المعارف للطباعة، ط١، ١٩٨٠م)، ص ٣٨، وص٨١.

والحياتية.

وبهذه الدعوة تكون الحداثة الغربية إنما تدعو إلى تآكل الأسرة وتهاوي قلاعها، لتتهاوى بذلك أهم الحصون ضد التغلغل الاستعماري والهيمنة الغربية، وأهم المؤسسات التي يحتفظ الإنسان من خلالها بذاكرته التاريخية وهُويته ومنظومته القيمية، وبذلك يكون النظام العالمي الجديد قد نجح من خلال التفكيك في تحقيق الأهداف التي أخفق في تحقيقها النظام الاستعماريّ القديم من خلال المواجهة المباشرة، وتتحول المجتمعات إلى أفراد مستهلكين

النتيجة الثالثة- إنَّ خروج الأم من الأسرة وإهمالها لدورها الحقيقي أدى إلى استبدال الأم بالخادمة، مما أدى إلى "انتقال العلاقة بين الخادمة والطفل من علاقة الخادمة إلى علاقة العاطفة والارتباط النفسي.

ومثل هذه العلاقة تتم على حساب علاقة الطفل بأمه، مما يعني اختلال الأدوار الأسرية ليس فقط الخاصة بالأم بل الخاصة بأدوار الرجل والأبناء، وآثارها تتضح في القيم المتسربة إلى ثقافة الأبناء، وضعف الروابط الأسرية، وخلق الاضطرابات الأسرية"[1].

وهكذا برزت قيم جديدة تُعنى بالاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية، والاجتماعية الأساسية -مثل تماسك الأسرة وضرورة توفير الطمأنينة للأطفال-، وتعمل على إسقاط أهمية الإحساس بالأمن النفسي الداخلي للأجيال.

النتيجة الرابعة- التركيز على قيمةٍ منفصلة ذاتية هي حرية المرأة في ممارساتها ونشاطاتها، والحرية هنا يقصد بها الانعتاق من أي سلطانٍ وفق التصور الغربي؛ فالتركيز على الحرية

---

(١) مجموعة من المؤلفين، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، ص٢٣٢.

بوصفها قيمة في كل النشاطات التي تمارسها المرأة بغض النظر عن ارتباطها بالآخر أي كان هذا الآخر، وهو منطقٌ ماديٌ غربي بحت.

النتيجة الخامسة- إعادة صياغة القيم وصياغة الإنسان ذاته في ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية، وهذا التعريف يستبعد بطبيعة الحال الأمومة وتنشئة الأطفال وغيرها من الأعمال المنزلية، فمثل هذه الأعمال لا يمكن حسابها بدقة، ولا يمكن أن تنال عليها الأنثى أجرًا نقديًّا ولا يمكن لأحد مراقبتها أثناء أدائها، فهي تؤديها في رقعة الحياة الخاصة، رغم أنها تستوعب جُل أو كلّ حياتها واهتمامها إن أرادت أن تؤديها بأمانة.

بل كان من تطرّف المادية محاولة تقويم هذا العمل والمطالبة له بأجرٍ مادي بدلاً من سحب قيم العطاء والأمومة والرعاية على العام وجعلها أكثر إنسانية[1].

---

(١) يقول المسيري: "لقد تراجعت المرجعية الإنسانية (بتركيزها على الكيفي والجواني)، وتراجع البُعد الإنساني الاجتماعيّ.. أي أنه تم تفكيك الإنسان تمامًا وتحويله من الإنسان المنفصل عن الطبيعة إلى الإنسان الطبيعي المادي، الذي يتّحد بها ويذوب فيها ويستمد معياريته منها، فيفقد الدالّ -الإنسان-مدلوله الحقيقي، ويحل الكم محل الكيف والثمن محل القيمة. وهكذا تغلغلت المرجعية المادية (بتركيزها على الكمي والبراني) تؤكد حركة التمركز حول الأنثى في أحد جوانبها، الفوارق العميقة بين الرجل والمرأة، وتصدر عن رؤية واحدية إمبريالية وثنائية الأنا والآخر الصلبة، كأنه لا توجد مرجعية مشتركة بينهما، وكأنه لا توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما؛ لذا فدور المرأة كأمّ ليس أمرًا مهمًّا، ومؤسسة الأسرة عبء لا يُطاق!! وإذا كانت حركة تحرير المرأة قد دارت حول قضية تحقيق العدالة للمرأة داخل المجتمع، فإنَّ حركة "التمركز حول الأنثى" تقف على النقيض من ذلك، فهي تصدر عن مفهوم صراعي للعالم؛ حيث تتمركز الأنثى على ذاتها، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة، وهيمنة الذكر على الأنثى، ومحاولتها التحرر من هذه الهيمنة!!". انظر: المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج١ ص٣٢٧.

النتيجة السادسة- فصل السلوك الإنساني الفردي عن الأخلاق والدين، فالإنسان حرٌ في تصرفاته ومتعه وملذاته ولباسه، ولا يحق لأحد أن يحجر عليه شيئاً مما يهوى ويريد، وفي هذا "تحيزٌ واضحٌ للمتعة الفردية وكأنها الهدف الوحيد من الحياة، وكأن حياة الإنسان لا يوجد فيها أبعادٌ أخرى، وكأن الفرد هو المرجعية الوحيدة والمطلقة.

ولكن ماذا عن المجتمع والأسرة، أليس من المفروض أن تكون الوحدة التحليلية هي المجتمع وتوجهه ومصلحته، والأسرة وتماسكها، وليس الفرد ولذته ومتعته؟"[1].

النتيجة السابعة- ضياع القيم الإنسانية الكبرى من التكافل والتضحية والتناصر ونحوها، "فالإنسان الجسماني الاستهلاكي المنشغل بتحقيق متعته الشخصية يدور في دائرة ضيقة للغاية خارج أي منظومات قيمية اجتماعية أو أخلاقية، ولذا نجد أن ولاءاته للمجتمع وللأسرة تتآكل بالتدريج، كما أن انتماء مثل هذا الشخص لوطنه ضعيف للغاية إن لم يكن منعدمًا"[2]. و"في غياب الانتماء والهوية والمنظومات القيمية والمرجعيات الأخلاقية والدينية تتساوى الأمور، ويصبح من الصعب التمييز بين الجميل والقبيح، وبين الخير والشر، وبين العدل والظلم وتسود النسبية المطلقة.

وأهم تعبير أيديولوجي عن العولمة هو فلسفة ما بعد الحداثة التي يطلق عليها أيضاً

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مقالة بعنوان: **الفيديو كليب**، نشرت في جريدة الأهرام المصرية، عن موقع الجريدة على شبكة الإنترنت: www.ahram.org، آخر مشاهدة ٢/ ٥/ ٢٠١٠م.

(٢) عبد الوهاب المسيري، مقالة بعنوان: **الفيديو كليب**، على موقع جريدة الأهرام على شبكة الإنترنت: www.ahram.org، آخر مشاهدة ٢/ ٥/ ٢٠١٠م.

Anti-foundationalism، والتي يمكن ترجمتها حرفياً بعبارة "ضد الأساس" والتي يمكن ترجمتها بتصرف "رفض المرجعيات"، مما يعنى السقوط في اللاعقلانية الكاملة".

وهكذا تتبدى حقيقة الحداثة؛ "حيث يعيش كل إنسان داخل ما يسمونه قصته الصغرى أي رؤيته للعالم، أما القصة الكبرى الاجتماعية التاريخية التي تنضوي تحتها كل القصص الصغرى فلا وجود لها، فتتساقط القيم والمرجعيات"[1].

فكل إنسانٌ مهمومٌ بحكايته الذاتية، واهتماماته الشخصية، ومطالبه الاستهلاكية ومنافعه، ومن ثم يصبح الإنسان كتلة من الرغبات والشهوات دون ارتباطٍ بالقضايا المصيرية الكبرى التي تشكل عالم الإنسان اليوم.

وأخيراً، إنَّ التيار الحداثي بقيمه الغربية إنما يدعو إلى تشكيلٍ ثقافي وحضاري جديد للمرأة المسلمة يبتعد بها عن المكانة التي أرادها القرآن الكريم للمرأة المسلمة، وعن الدور الذي ارتضاها الله ﷻ لها في هذه الحياة.

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مقالة بعنوان: **الفيديو كليب**، على موقع جريدة الأهرام على شبكة الإنترنت: www.ahram.org، آخر مشاهدة ٢/ ٥/ ٢٠١٠م.



الخاتمة
النتائج والتوصيات

ها قد شارف البحث على نهايته وكما بدأنا فاتحة هذا البحث بحمد الله ﷻ نبدأ خاتمته بحمده سبحانه الذي أعان ويسر. وتتكون هذه الخاتمة من أهم نتائج هذا البحث والتوصيات التي توصلت إليها الباحثة، ونبدأ بالنتائج ثم نثني بالتوصيات.

أولاً- نتائج البحث

١- أثبتت الدراسة أن التيار الحداثي تيارٌ فكري ذو مفاهيم فلسفية يقومُ على رفض الماضي تراثاً، وقيماً، ومبادىء، ليبني مرجعية جديدة ترتكز على العقل وتقديس الإنسان في عملية التحديث التي ينتهجها، وذلك في تمحورٍ شديد حول الذاتية الفردية والقيم النفعية، كما ينفي البحث أن تكون الحداثة جاءت بمعنى التحضر أو المعاصرة بالمعنى الإيجابي للكلمة.

٢- أظهر البحث أن التيار الحداثي يتسم بمجموعةٍ من الملامح الثقافية التي تشكل الرؤية الفكرية اليوم لدى التيار الحداثي في العالم عامة، وفي العالم الإسلامي خاصة، وهي المنطلقات التي اعتمدها تيار الحداثة في العالم الإسلامي اليوم في تعامله مع القرآن، وهذه الملامح هي العقلانية بمعنى أنَّ كل شيء في عالم الحداثة يجب إخضاعه للإدراك العقلي، ومناهج النظر العقلي، ومركزية الإنسان وتعني أن الإنسان هو المعيار الأوحد، ومقياس كل شيء، والنقد ويقوم على مُسَلَّمة أن كل شيء يقبل النقد، ولو كان مقدساً، والقطيعة مع التراث وتعني أن كل العقائد والانتماءات والثقافات التقليدية، هي أساطيرَ وخرافات ومختلقات بشرية.

٣- ومن النتائج الهامة التي توصل إليها البحث أن الحداثيين أدركوا عظم مكانة القـرآن

عند المسلمين، ومركزيته في البناء المفاهيمي والقيمي لدى المسلم؛ لذا فقد عمدوا إلى إعمال معاولهم في القرآن، منطلقين في تحديد مقدمات مشروعهم من تجربة الغرب في الخروج من عصور الانحطاط، والتي قامت على مراجعة الموقف من قدسية النص الديني: التوراة والإنجيل، ثم أقحموا هذه التجربة في عالم القرآن والسنة وطالبوا بأثرٍ منها بمراجعة الموقف من القرآن الكريم وإعادة قراءاته على ضوء المناهج النقدية التي استخدمها الغربيون في نقد النص الديني عندهم.

٤- أن التحرر من سلطة النص القرآني هو المدخل الذي ولج منه المشروع الحداثي في تفكيك النص القرآني والتخلص منه مضموناً ومعنى، فالمشروع الحداثي يدرك جيداً قوة النفوذ الذي تتمتع به الآيات القرآنية الكريمة في عقل المسلم وحسه؛ لذا باشر الحداثيون مجموعة من الخطوات المتسلسلة، التي يترتب عليها نتائج خطيرة لعل أهمها على الإطلاق تغييب المرجعية التي يستند إليها عقل المسلم ووجدانه في تلقي معتقداته وتصوراته.

٥- إنّ دراسة المحور الذي ارتكز عليه المنهج الحداثي في طريقة تناوله للقرآن وآياته الكريمة، والدراسة التحليلية لمكانة القرآن في الرؤية الحداثية، والتتبع المنهجي للقواعد المستخدمة في تفسير القرآن ليشير إلى أنَّ الحداثيين يبتغون من وراء ذلك تحقيق عدة أهداف هي نسف الأصول الشرعية، وتغيير مفاهيم القرآن، والتخلص من التراث العلمي الشرعي، وتشويه التاريخ الإسلامي في نظر الأجيال.

٦- إنّ التأمل في المسيرة الثقافية لجمال البنا يشير إلى أن الرجل قارىء نهم، وأن الكتاب كان رفيق دربه في حله وترحاله، متنقلاً معه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار في رحلةٍ زادت عن الثمانين عاماً من سعة الإطلاع وتنوع الثقافة، إلا أنها مسيرة كانت أولى اللبنات المعرفية

فيها لبنات غربية، فقد تشبع البنا بالثقافة الغربية منذ طفولته وفي شبابه، ثم أكملت السينما الأمريكية ما عجز عن صناعته الكتاب، تاركة بصمات قوية في شخصية البنا على الصعيد النفسي والأخلاقي والفكري.

٧- أن البنا تنقصه الكثير من أدوات التخصص الشرعي التي تؤهل صاحبها كي يدلو بدلوه في مباحث العلم الشرعي، فالرجل لم يكن في يومٍ من الأيام من أهل الصنعة الفقهية أو الحديثية، أو له باعٌ في علوم القرآن، وإنما هي قراءات متنوعة شأنه في ذلك شأن أي مثقف، فقد اطلع على التفسير والحديث والتاريخ إطلاعاً عاماً لا يمكنه من تحقيق ما يذهب إليه ويشتط فيه.

٨- تبدو صورة المرأة في الرؤية القرآنية صورة شديدة الروعة، فهي ذاتٌ إنسانيةٌ مكتملة الحقوق والأهلية، وذاتٌ مؤمنة لها في العمل الصالح البناء أوفر النصيب، وأنثى أُقر لها من الشرائع والأحكام ما يتناسب مع دورها الذي فطرها المولى عليه لعمارة الحياة وحفظ البشرية، فرسالة المرأة المسلمة في القرآن الكريم بينة المعالم، وسعيها على الصعيد الإنساني والاجتماعي يصب في مصلحة واحدة مشتركة لا تنافر بينها ولا تضارب ألا وهي تحقيق مراد الله ﷻ من خلافة الإنسان في الأرض.

٩- قام منهج البنا على مجموعة من المقدمات المنهجية التي اعتمدها في تفسير الآيات القرآنية الكريمة، و المنطلقات الفكرية التي جعلها بمثابة المقدمات التمهيدية بين يدي التفسير، وهذه المقدمات هي القول بأثر العوامل التاريخية في تشكيل المفاهيم القرآنية، والدعوة إلى التخلص من كتب التفسير، والدعوة إلى تجاوز علوم القرآن، ورفض المنهج اللغوي في التفسير.

١٠- قدم البنا رؤيته حول الأسس المنهجية في التعامل مع القرآن، التي ارتأى فيها إمكانية الوصول إلى عملية تثوير القرآن، واستخراج معانيه، وهي اعتماد الفهم الموضوعي، وتحكيم العقل في فهم معاني القرآن، واعتماد العرف، وتوظيف المعنى الإعجازي في القرآن، ورفض الأدوات التفسيرية التقليدية.

١١- يقدم البنا تقعيداً جديداً للأحكام الشرعية المتصلة بالمرأة المسلمة من خلال القرآن، يتضمن: استبعاد آراء الفقهاء تمامًا في قضية المرأة، العودة مباشرة إلى القرآن دون تفسير المفسرين، والقول بأن مكان قضية المرأة في الفقه الجديد هو في قسم "الشريعة"، ويعني القسم الذي يمكن أن يناله التحوير والتعديل في الأحكام.

١٢-يرى البنا أنَّ لباس المرأة المسلمة هو "المسؤول الأول عن تدهور وضع المرأة المسلمة؛ لأنَّه أغلق الباب في وجهها وشلّ كلَّ الحريات التي أعطاها القرآن للمرأة، فالحجاب في اعتقاده لم يرد في القرآن ولم تأمر به الشريعة؛ بل هو مما فُرِض قسراً على الشريعة الإسلامية، ويستند في ذلك إلى أوهامٍ تاريخية.

١٣- يرى البنا أنَّ آيات اللباس ليس فيها دليل يوجب غطاء الرأس أو يلزم المرأة بذلك، وقد بينت الدراسة أن ما انتهى إليه البنا في تأويله وتوجيهه لآيات اللباس والزينة لا يصح له لغةً، ولا يستقيم مع سياق الآيات الكريمة، ولا يتفق مع منطق العقل، ولا يؤيده التاريخ ولا الحدثان.

١٤- ينتقد البنا بشدة الضوابط الشرعية في علاقة الرجل بالمرأة، ويراها سبباً رئيسياً في فشل الزواج فيما بعد، كما ينتقد اشتراط الولي في عقد الزواج، ويشترط رضا الزوجة في عقد

الطلاق، ويرى أن المساواة تعني التماثل التام، ويطالب بتعديل حكم الميراث للمرأة لمنافاتها العدل، وينادي بصحة إمامة المرأة للرجال، وهي موضوعات اعتمد في التأسيس لها على تحكيم العقل، وتحكيم الواقع، وتقديم مصلحة الإنسان، وهذه جميعها هي مرتكزات الفكر الحداثي، وسمات ملامحه الثقافية.

١٥- إن البنا بسعيه الحثيث لإلغاء فريضة الحجاب عبر ما قدم من تفسيرات شاذة، ثم سعيه لنبذ القوامة، والدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، ومحاولاته تعديل حكم الميراث في القرآن، ورفضه للكثير من الضوابط الشرعية فيما يتصل بمسألة العلاقات بين الجنسين، إنما يسهم بذلك في تشكيل الصورة الجديدة للمرأة المسلمة كما يطمح أن يراها التيار الحداثي ويجهد في تقديم صورتها في الكثير من أدبياته، وهي صورة تتسم بسمات العولمة التي ترى في المرأة مساحة للمتعة الفردية فقط.

١٦- وقع البنا في عدة اخطاء منهجية أهمها: تقديم العقل على النقل في تفسير آيات المرأة، تحكيم الواقع في الشرع، ورفض الأدوات والمناهج التفسيرية، وتعميم الأحكام دون دليل، والاستنباط استناداً إلى وقائع لا تصح رواية ولا دراية.

١٧- اتسم أسلوب البنا بالاضطراب المنهجي، سواءً في فهم معاني القرآن، أو التوصيف للقضايا الشرعية، أو في الأخذ بالسنة، كما اتسمت كتاباته بالتقليد والنقل عمن سبقه في غالب الآراء التي ينادي بها، وإن كان يدعي التفرد والتميز والجدة في أقواله ونظرياته.

١٨- إنّ الرؤية الحداثية لدور المرأة في الواقع تتجه بسلوك وسعي المرأة إلى اتجاهات

مختلفة تماماً، فالرؤية الحداثية قد تشربت الفكر الغربي وأُشبعت به، ومن ثم فإن مقاييس المنطق الاستهلاكي الذي ساد السلوك العام في هذا العصر قد انعكس بقوة على هذا الفكر، وعلى رؤيته لأدوار المرأة وأسلوب حياتها وطرائق عيشها.

١٩ - أدت الرؤية الحداثية للمرأة إلى صياغة مفاهيم جديدة، وخلق بناءٍ قيمي جديد، فالرؤية الحداثية الغربية بما تحمل من أفكارٍ ساهمت في تشكيل منظومة قيمية للمرأة، أسست على ترتيبٍ للقيم بأبعاد ذو أولويات مغايرة تماماً لأولويات المرأة المسلمة. ففي هذا الترتيب تتم إعادة هيكلة السلم بحيث تبرز الأنا الفردية بقوة، والمصلحة المادية الذاتية، والنفع الشخصي في المطالبة بالحقوق.

ثانياً- التوصيات

بعد عرض أهم النتائج ننتقل إلى بعض التوصيات التي انقدحت في ذهن الباحثة أثناء كتابتها لهذا البحث:

١ - لا بد من تعريف جمهور المسلمين بالفكر الحداثي، وبيان أوجه مخالفتها للأصول الشرعية، حتى يحذروا تلك العقائد والأفكار المنحرفة.

١ - يجدر بكل مطالع لكتب جمال البنا أن ينتبه إلى كون صاحبه من دعاة التيار الحداثي، وإن زعم غير ذلك، كما يجب الحذر من الطرح الإعلامي للبنا على أنه مفكرٌ إسلاميٌ معتدلٌ مستنير، والتنبه إلى خطورة ما يلقي من أفكار وآراء تخدم الفكر الحداثي المستغرب، وتصب في مصلحة المنظومة القيمية الغربية.

٢ - الدعوة إلى قيام لجان متخصصة من علماء التفسير بدراسات موسعة حول التيار

الحداثي، وتأويلاته الفاسدة لآيات المرأة في القرآن، والرد عليها، والكشف عن ما فيها من باطل وضلال.

٣- عقد مؤتمر علمي لدراسة التيار الحداثي تاريخاً ونشأةً، وبيان منهجيتهم في التعامل مع القرآن الكريم، وتجلية الآثار المترتبة على ذلك، حتى يكون أهل العلم وجمهور المسلمين على علمٍ بخطورة هذه التيارات، وما تنادي به من أفكار.

٤- الحذر من الدعوات الحداثية الهدامة التي تقوم على التنازل عن الحق، ورفض تراث الأمة، وتدعو إلى التخلي عن المفاهيم القرآنية، والأحكام الشرعية.

٥- الدعوة إلى تبصير المرأة المسلمة بالمخططات التي تُكادُ لها، وذلك عبر بيان الأبعاد الفكرية والثقافية للدعاوى الحداثية، وما يترتب عليها من آثارٍ تدميرية على الأسرة والجيل.

وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، وعلى آله وصحابته أجمعين



المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الإبراهيمي، محمد مظفر. (١٩٨٤م). **دراسات في التاريخ الأوروبي الحديث** (ط١). الرباط: مكتبة المعارف.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. (١٤٠٩هـ). **المصنف** (ط١). الرياض: مكتبة الرشيد.

ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد الحنفي. (١٩٨٤م). **شرح العقيدة الطحاوية** (ط٨). تخريج: محمد ناصر الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي.

ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي الفارسي. (١٩٩٨م). **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان** (ط١). تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني. **اقتضاء الصراط المستقيم**. تحقيق: ناصر العقل. الرياض: مكتبة الرشيد.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (٢٠٠٥م). **مجموع الفتاوى** (ط٣). تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار. القاهرة: دار الوفاء.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (١٩٩٥م). **مقدمة في التفسير** (ط١). شرح: محمد بن صالح العثيمين. الرياض: دار الوطن.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني. (١٩٨٥م). **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري. **المحلى بالآثار**. بيروت: دار الفكر.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار الفكر.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. (١٩٧٥م). **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (ط٤). مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

ابن عادل الحنبلي، أبو حفص عمر بن علي. (١٩٩٨م). **اللباب في علوم الكتاب** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عاشور، عياض. (١٩٩٨م). **الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة** (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٩٧م). **التحرير والتنوير**. تونس: دار سحنون.

ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. (١٩٩٣م). **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** (ط١). تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني. (٢٠٠٢م). **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد** (ط٢). بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عقيلة المكي، محمد بن أحمد بن سعيد. (٢٠٠٦م). **الزيادة والإحسان في علوم القرآن** (ط١). تحقيق: مجموعة من الباحثين. الإمارات العربية: مركز الدراسات جامعة الشارقة.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. (١٩٧٩م). **معجم مقاييس اللغة العربية** (ط١). تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر.

ابن فارس، أحمد بن زكريا. (١٩٧٧م). **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: أحمد صقر. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

ابن قتيبة، محمد بن مسلم. (١٩٧٣م). **تأويل مشكل القرآن** (ط٢). تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الجليل.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. (١٩٩٨م). **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** (ط٣). تحقيق: علي الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** (ط٢). تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي. ١٩٧٣م).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (٢٠٠٢م). **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي السلامة السعودية: دار طيبة.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. **السنن**. بيروت: دار الفكر.

ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. (١٩٥٤م). **مجاز القرآن** (ط٢). تحقيق فؤاد سزكين. مصر: دار الفكر.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (١٩٩٧م). **لسان العرب** (ط١). بيروت: دار صادر.

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي.

أبو زهرة، محمد. (١٩٧٠م). **المعجزة الكبرى القرآن** (ط١). مصر: دار الفكر العربي.

أبو شهبة، محمد محمد. (١٤٢٣هـ). **المدخل لدراسة القرآن الكريم** (ط٢). القاهرة: مكتبة السنة.

أبو شهبة، محمد محمد. (١٤٠٨هـ). **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير** (ط٤). القاهرة: مكتبه السنة.

أبو خليل، شوقي. (١٩٩٥م). **الإسقاط في مناهج المستشرقين** (ط١). بيروت: دار الفكر المعاصر.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٧م). **الخطاب والتأويل** (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٨م). **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن** (ط٤). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠١م). **النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة** (ط٤). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٣م). **نقد الخطاب الديني** (ط٤). القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٧م). **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، حامد. (١٩٩٢م). **الخطاب الديني رؤية نقدية** (ط١). مصر: دار المنتخب العربي.

أبو زيد، نصر حامد (محرراً) ومجموعة من الباحثين. (١٩٩٣م). **كتاب المرأة** (ط١). مصر: سينا للنشر والتوزيع.

أبـو عـزة، عبـد الله. (٢٠٠٦م). **حـوار الإسـلام والغـرب** (ط١). عـمان: دار المـأمون للنـشر والتوزيع.

أبو الفضل، زينب عبد السلام. (٢٠٠٥م). **العرض القـرآني لقـضايا النكـاح والفرقـة** (ط١). القاهرة: دار الحديث.

أركون، محمد. (١٩٩٥م). **الإسلام أوروبا والغرب** (ط١). ترجمة: هاشم صالح، بـيروت: دار الساقي.

أركون، محمد. (١٩٩٥م). **أين هو الفكر الإسلامي** (ط٢). ترجمـة: هاشـم صـالح، لبنـان: دار الساقي.

أركون، محمد. (١٩٩٨م). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (ط٣). ترجمة: هاشم صالح. لبنـان: المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد. (٢٠٠٧م). **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** (ط٤). ترجمة وتحقيق: هاشم صـالح. لبنان: دار الساقي للنشر والتوزيع.

أركون، محمد. (١٩٩٩م). **الفكر الأصولي واستحالة التأصـيل** (ط١). ترجمـة: هاشـم صـالح. بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد. (١٩٧٩م). **الفكر العربي الإسلامي** (ط١). ترجمـة: عـادل العـوا. بـيروت: دار عويدات.

أركون، محمد. (١٩٨٧م). **الفكر الإسلامي قراءة علمية**. ترجمة: هاشم صالح. بـيروت، مركـز الإنماء القومي.

أركون، محمد. (٢٠٠١م). **القـرآن مـن التفـسير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الـديني** (ط١).

ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة.

أركون، محمد. (١٩٩٨م). **قضايا في نقد العقل الديني (ط١)**. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع.

أسعد، يوسف ميخائيل. (١٩٧٩م). **المرأة والحرية (ط١)**. مصر: دار النهضة.

إسماعيل، محمد بكر. (١٩٩١م). **ابن جرير الطبري ومنهجه في التفسير (ط١)**. القاهرة: دار المنار.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. **المفردات في غريب القرآن**. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. (١٩٨٤م). **مقدمة جامع التفاسير (ط١)**. تحقيق: أحمد حسن فرحات. الكويت: دار الدعوة.

الأطرش، رضوان جمال. (٢٠٠٧م). **دراسة تحليلية في الخطاب القرآني (ط٢)**. ماليزيا: دار التجديد.

الألباني، محمد ناصر الدين. (١٩٨٨م). **صحيح سنن ابن ماجه (ط٣)**. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

الألباني، محمد ناصر الدين. (٢٠٠٢م). **صحيح سنن أبي داود (ط١)**. الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.

الألباني، محمد ناصر الدين. (١٩٨٥م). **صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته (ط٢)**. بيروت: المكتب الإسلامي.

الألباني، محمد ناصر الدين (١٩٩٢م). **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة** (ط٥). الرياض: مكتبة المعارف.

الألباني، محمد ناصر الدين الألباني. (١٩٨٥م). **صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته** (ط٢). بيروت: المكتب الإسلامي.

الآلوسي، أبو الفضل محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الإمام، محمد كمال الدين. (٢٠٠٥م). **أصول الأحكام الشرعية** (ط١). مصر: دار الجامعة الجديدة.

الأمين، إحسان. (٢٠٠١م). **المرأة أزمة الهوية وتحديات المستقبل** (ط١). لبنان: دار الهادي.

الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. (٢٠٠١م). **البحر المحيط** (ط١). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ورفاقه. لبنان: دار الكتب العلمية.

باترسون، توماس سي. (٢٠٠١م). **الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ** (ط١). ترجمة: شوقي جلال. مصر: هيئة الكتاب.

الباقلاني، محمد بن الطيب. **إعجاز القرآن**، تحقيق: أحمد صقر. مصر: دار المعارف.

باجودة، حسن محمد. (١٤١٥هـ). **الأسرة المسلمة في القرآن** (ط١). جدة: الشركة السعودية للتوزيع.

البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (١٩٨٧م). **الصحيح الجامع** (ط٣). تحقيق: مصطفى البغا. بيروت: دار ابن كثير.

البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي. (١٩٨٨م). **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

بدر، أحمد. (٢٠٠١م). **مقدمة في علوم الإنسانيات والاجتماعية** (ط١). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

بدوي، عبد الرحمن. (١٩٧٧م). **مناهج البحث العلمي** (ط٣). الكويت: وكالة المطبوعات.

بدوي، عبد الرحمن. (١٩٩٣م). **موسوعة المستشرقين** (ط٣). بيروت: دار العلم للملايين.

بدير، رائد عبد الله. (٢٠٠٦م). **مسميات الزواج المعاصرة** (ط١). القاهرة: دار ابن الجوزي.

البغوي، الحسين بن مسعود. (١٩٩٧م). **معالم التنزيل** (ط٤). تحقيق: محمد عبد الله ورفاقه. الرياض: دار طيبة.

بروكر، بيتر. (١٩٩٥م). **الحداثة وما بعد الحداثة** (ط١). ترجمة: عبد الوهاب علوب. أبو ظبي: المجمع الثقافي.

بلتاجي، محمد. (٢٠٠١م). **مكانة المرأة في القرآن والسنة** (ط١). القاهرة: دار السلام.

البنا، جمال. **تثوير القرآن**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

البنا، جمال. (٢٠٠٥م). **جواز إمامة المرأة للرجال** (ط١). القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

البنا، جمال. (١٩٩٦م). **ما بعد الإخوان المسلمين** (ط١). القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

البنا، جمال. (١٩٩٩م). **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

البنا، جمال. (١٩٩٤م). **مسؤولية فشل الدولة المسلمة في العصر الحديث** (ط١). القاهرة: دار

الفكر الإسلامي.

البنا، جمال. **نحو فقه جديد**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

بولو، جوزيف. (٢٠٠١م). **الحضارة الإسلامية** (ط١). ترجمة: ريما الفوال، دمشق: دار الكتاب العربي.

البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل. (١٩٩٩م). **إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة** (ط١). الرياض: دار الوطن للنشر.

بياجيه، جان. (١٩٨٥م). **البنيوية** (ط٤). ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري. بيروت: منشورات عويدات.

بيكون، فرانسيس **الأورجانون الجديد، ترجمة**: فؤاد زكريا، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (ط١). ١٩٩٤م).

التازي، عبد الهادي. (١٩٩٢م). **المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي** (ط١). الدار البيضاء: دار الفنك.

الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع**. بيروت: دار إحياء التراث.

تفاحة، أحمد زكي. (١٩٧٩م). **المرأة والإسلام** (ط١). لبنان: دار الكتاب اللبناني.

التهامي، حسين أحمد عبد الرحمن **المدخل إلى دراسة السلوك الإنساني** (ط١). القاهرة، الدار العالمية للنشر والتوزيع.

تيزيني، طيب. (١٩٩٧م). **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة** (ط١). دمشق: دار الينابيع.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٧م). **مدخل إلى القرآن**. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية. (ط٢).

الجابري، محمد عابد. (١٩٩١م). **التراث والحداثة** (ط١). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٢م). **تكوين العقل العربي** (ط٨). لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد. (١٩٨٩م). **حول الحوار القومي الديني** (ط١). بيروت: المستقبل العربي.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠١). **العقل العربي الأخلاقي** (ط٢). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٦م). **مدخل إلى القرآن الكريم** (ط١). الدار البيضاء: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجبري، عبد المتعال. (١٩٩٤م). **المرأة في التصور الإسلامي** (ط١٠). مصر: مكتبة وهبة.

الجديع، عبد الله. (٢٠٠١م). **المقدمات الأساسية في علوم القرآن** (ط١). بيروت: مؤسسة الريان.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (١٤٠٥هـ). **التعريفات** (ط١). تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي.

جعفر، عبد الغفور محمود مصطفى. (٢٠٠٧م). **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد** (ط١). القاهرة: دار السلام.

الجلنيد، محمد السيد. (١٩٩٩م). **الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية** (ط١). القاهرة: دار قباء.

الجلنيد، محمد السيد. (٢٠٠٢م). **الإسلام والغرب حوار أم صراع** (ط١). كتاب المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية. القاهرة: كلية دار العلوم.

جميعان، فؤاد. (٢٠٠١م). **مآثر العرب العلمية أساس حضارة الغرب** (ط١). الأردن: دار الفارس.

الجهني، مانع. (١٤٢٠هـ). **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** (ط٤). الرياض: دار الندوة.

جوانا، آرليت. (٢٠٠٢م). **فرنسا في عصر النهضة، تاريخ وقاموس** (ط١). باريس: روبير لافون.

جيدنز، انتوني. (١٩٨٩م). **جامعة شناسي** (ط١). ترجمة: منوجهري صبوري. طهران: انتشارات.

الحاج، كميل. (٢٠٠٠م). **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي** (ط١). لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. (١٩٩٠م). **المستدرك على الصحيحين** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الحائري، شهلا. (١٩٩٦م). **المتعة الزواج المؤقت عند الشيعة** (ط٧). ترجمة: فادي حمود. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

حرب، علي. (٢٠٠٠م). **نقد النص** (ط٣). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حسين، عماد علي. (٢٠٠٤م). **الموالي ودورهم في الدعوة إلى الله** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

حسين، محمد محمد. (١٩٧٩م). **الإسلام والحضارة الغربية** (ط١). بيروت: المكتب الإسلامي.

حسين، محمد محمد. (١٩٨٠م). **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** (ط٣). القاهرة: مكتبة الآداب.

الحصري، أحمد (١٩٩٢م). **الولاية والوصاية والطلاق في الفقه الإسلامي** (ط٢). بيروت: دار الجيل.

الحصين، أحمد. (١٩٨٦م). **المرأة المسلمة أمام التحديات** (ط٥). القصيم: دار البخاري للنشر.

الحفني، عبد المنعم. (١٩٩٩م). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة** (ط٢). القاهرة: مكتبة مدبولي.

حقي، محمد صفاء. (٢٠٠١م). **علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير** (ط٤). بيروت: مؤسسة الرسالة.

حلمي، كاميليا ومثنى الكردستاني. (٢٠٠٤م). **الجندر المنشأ والمدلول والأثر** (ط١). الأردن: جمعية دار العفاف.

حمّاد، سهيلة زين العابدين. (١٩٩١م). **إحسان عبد القدوس بين العلمانية والفرويدية** (ط١). المدينة المنورة: دار الفجر.

الحمد، غانم قدوري. (٢٠٠٣م). **محاضرات في علوم القرآن** (ط١). عمّان: دار عمّار.

حمودة، منتصر سعيد. (٢٠٠٧م). **الحماية الدولية للمرأة** (ط١). مصر: دار الجامعة الجديدة.

حنفي، حسن. (٢٠٠١م). **التراث والتجديد** (ط٥). لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر.

حنفي، حسن. (١٩٩٨م). **من العقيدة إلى الثورة** (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الحوالي، سفر. **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها**. السعودية: دار الهجرة.

حيدر، حازم سعيد. (١٤٢٠هـ). **علوم القرآن بين البرهان والإتقان دراسة مقارنة** (ط١). المدينة المنورة: دار الزمان.

خان، وحيد الدين. (١٩٧٣م). **الإسلام يتحدى** (ط٣). مراجعة وتقديم: عبد الصبور شاهين. القاهرة: مكتبة المختار الإسلامي.

خان، وحيد الدين. (١٩٩٤م). **المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية** (ط١). ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي. مصر: دار الوفاء.

الخطيب، محمد كامل. (١٩٩٩م). **قضية المرأة** (ط١). دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. **السراج المنير**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي. (١٩٧٩م). **لباب التأويل في معاني التنزيل**. بيروت: دار الفكر.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. (٢٠٠٨م). **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين** (ط٣). دمشق: دار القلم.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. (٢٠٠١م). **التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق** (ط٢). عمّان: دار النفائس.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. (١٤٠٧هـ). **السنن** (ط١). تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد

السبع العلمي. بيروت، دار الكتاب العربي.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن البغدادي. (١٩٦٦م). **السنن**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني. بيروت: دار المعرفة،

الدريري، محمد. (٢٠٠٣م). **التأويل الفاسد وأثره على الأمة** (ط١). القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث.

ذبيان سامي وزملاؤه. (١٩٩٠م). **قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية** (ط١). لندن: مكتبة رياض الريس للنشر.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. (١٤٢٢هـ). **سير أعلام النبلاء** (ط١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (١٤٠٨هـ). **معجم المحدثين** (ط١). تحقيق: محمد الحبيب الهيلة. الطائف: مكتبة الصديق.

الذهبي، محمد حسين. (٢٠٠٥م). **بحوث في علم التفسير والفقه والدعوة (الوحي والقرآن الكريم** (ط١). القاهرة: دار الحديث.

الذهبي، محمد حسين. (١٩٧٦م). **التفسير والمفسرون** (ط٢). مصر: دار الكتب الحديثة.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (١٩٩٥م). **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (١٩٨١م). **التفسير الكبير** (ط١). بيروت: دار الفكر.

ربيع، آمال محمد. (٢٠٠١م). **الإسرائيليات في تفسير الطبري** (ط١). القاهرة: مجمع البحوث

الإسلامية.

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. (١٩٩٦م). **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية** (ط١). الرياض: دار عالم الكتب.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم (المنار)**. بيروت: دار المعرفة.

رضا، محمد رشيد. (٢٠٠٥م). **حقوق النساء في الإسلام** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

رمزي، ناهد. (٢٠٠٤م). **المرأة والإعلام في عالم متغير** (ط١). القاهرة: هيئة الكتاب.

الزَّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**. القاهرة: دار الهداية.

الزبيري، علي محمد. (١٩٨٧م). **ابن جزي ومنهجه في التفسير** (ط١). دمشق: دار القلم.

الزحيلي، وهبة. (١٩٩٧م). **الفقه الإسلامي وأدلته** (ط٤). دمشق: دارالفكر.

زرزور، عدنان. (١٩٩٤م). **علوم القرآن وإعجازه** (ط٣). بيروت: المكتب الإسلامي.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**. بيروت: دار الفكر.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. (١٩٩٤م). **البرهان في علوم القرآن** (ط١). تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرون. بيروت: دار المعرفة.

الزركلي، خير الدين. (٢٠٠٢م). **الأعلام** (ط١٥). بيروت: دار العلم للملايين.

الزعبلاوي، محمد السيد. (١٩٩٨م). **الأمومة في القرآن والسنة** (ط٦). الرياض: دار ابن حزم.

زقزوق، محمود حمدي. (١٩٨٣م). **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري** (كتاب رقم ٥). قطر: كتاب الأمة.

الزلمي، مصطفى. (٢٠٠٦م). **التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن** (ط١). عمان: دار وائل للنشر والتوزيع.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر **المفصل في علم العربية**. بيروت: دار الجيل.

الزهراني، محمد. (١٩٩٦م). **تدوين السنة النبوية** (ط١). السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع.

زيادة، رضوان جودت. (٢٠٠٣م). صدى الحداثة، **ما بعد الحداثة في زمنها القادم** (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

زيدان، وجوزيف. (١٩٩٩م). **مصادر الأدب النسائي في العالم العربي** (ط١). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.

زيدان، عبد الكريم. (١٩٨٨م). **علوم الحديث** (ط٣). بغداد: مطبعة عصام.

سبيلا، محمد. (٢٠٠٠م). **الحداثة وما بعد الحداثة** (ط١). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **السنن**. بيروت: دار الفكر.

سترومبرج، رونالد. (١٩٨٥م). **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** (ط١). ترجمة: أحمد الشيباني. لبنان: دار القارئ العربي.

سرور، علي حسن. (٢٠٠٤م). **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع** (ط٢). بيروت: دار الملاك.

السرغيني، محمد. (١٩٨٧م). **محاضرات في السيميولوجيا** (ط١). الدار البيضاء: دار الثقافة.

سزكين، فؤاد. (١٤١١هـ). **تاريخ التراث العربي**. ترجمة: محمود فهمي حجازي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

السعداوي، نوال. (١٩٨٠م). **الأنثى هي الأصل** (ط١). مصر: مؤسسة المعارف للطباعة.

السعداوي، نوال. (١٩٧٢م). **المرأة والجنس** (ط٢). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

السعداوي، نوال. (٢٠٠٦م). **المرأة والصراع النفسي** (ط١). مصر: مكتبة مدبولي.

سعيد، عبد الستار. (١٩٩١م). **المدخل إلى التفسير الموضوعي** (ط٢). مصر: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

سكاميل، ميشيل. (٢٠٠١م). **آرثر كوستلر** (ط١). ترجمة: ابتسام عبد الله. الكويت.

سلامة، زياد أحمد. (٢٠٠١م). **الشيخ حسن البنا سيرة فكرية** (ط١). عمان: دار البيان.

سلطان، نبيل. (١٩٩٦). **فتنة السرد والنقد** (ط٣). اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.

السلمي، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام. (١٩٨٠م). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (ط٢). بيروت: دار الجيل.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. (١٩٩٦م). **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ** (ط١). تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (١٤٠٦هـ). **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** (ط١). تحقيق: أحمد الخراط. دمشق: دار القلم.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. القاهرة: مطبعة

حجازي.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٤٠٦هـ). **التحبير في علم التفسير** (ط١). تحقيق: د. فتحي عبد القادر. القاهرة: دار المنار.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (٢٠٠٣م). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** (ط١). تحقيق: عبد الله التركي. القاهرة: مركز هجر للبحوث.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٣٩٦هـ). **طبقات المفسرين** (ط١). تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة وهبة.

السيوطي، جلال الدين أبي عبد الرحمن. (٢٠٠٢م). **لباب النقول في أسباب النزول** (ط١). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

سوندرز، فرانسيس. **من الذي يدفع أجر العازف، الحرب الباردة الثقافية، المخابرات الأمريكية وعالم الفنون والآداب** (رقم الكتاب: ٢٧٩). ترجمة: طلعت الشايب. مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، مصر: مطبعة محمد علي صبيح.

شحرور، محمد. (١٩٩٧م). **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة** (ط٧). دمشق: دار الأهالي.

شعبان، زكي الدين. (١٩٦٤م). **الزواج والطلاق في الإسلام**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

شربل، موريس حنا. (١٩٩٦م). **موسوعة الشعراء والأدباء الأجانب** (ط١). لبنان: جروس برس.

الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**. مصر: أخبار اليوم.

الشرفي، عبد المجيد. (٢٠٠١م). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (ط١). بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع.

الشرفي، عبد المجيد (٢٠٠٩م). **الإسلام والحداثة** (ط١). تونس: دار الجنوب.

الشرفي، محمد. (٢٠٠٨م). **الإسلام والحريّة** (ط١). دمشق: دار بترا.

الشرقاوي، محمد. **الاستشراق**. القاهرة: مطبعة المدينة.

شلتوت، محمود. (١٩٦٠م). **القرآن والمرأة** (ط٢). القاهرة: دار الطباعة المحمدية.

الشلقاني، هند مصطفى. (٢٠٠٩م). **مؤتمر اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث**، مصر: مكتبة الإسكندرية.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (٢٠٠٤م). **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية** (ط٢). بعناية: يوسف الغوش. بيروت: دار المعرفة.

الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل. **المسند**. مصر: مؤسسة قرطبة.

الصالح، صبحي. (٢٠٠٢م). **مباحث في علوم القرآن** (ط٢٥). بيروت: دار العلم للملايين.

صالح، هاشم. (٢٠٠٨م). **مخاضات الحداثة الإبستمولوجية** (ط١). بيروت: دار الطليعة.

صبرة، ناصر يونس حسن. (١٩٩٥م). كتاب الكتاب والقرآن دراسة ونقد. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير.

صقر، نعومي. (٢٠٠٤م). **النساء والأعلام في الشرق الأوسط** (ط١). لندن: أي بي باترويس.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. (١٩٧٠م). **المصنف** (ط١). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

جنوب أفريقيا: المجلس العلمي.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. (١٩٨٣م). **المعجم الكبير** (ط٢). تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. الموصل: مكتبة العلوم والحكم.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الطحاوي، أبو جعفر. (١٩٨٩م). **متن العقيدة الطحاوية** (ط١). بيروت: دار الفكر.

الطويل، توفيق. (١٩٤٧م). **قصة النزاع بين الدين والفلسفة** (ط١). مصر: دار الكتب.

الطوير، حسن مسعود. (٢٠٠١م). **جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني** (ط١). بيروت: دار ابن قتيبة.

الطيار، مساعد. (٢٠٠٨م). **المحرر في علوم القرآن** (ط٢). جدة: معهد الإمام الشاطبي.

الطيار، مساعد. (١٤٢١هـ). **التفسير اللغوي للقرآن الكريم** (ط٢). الرياض: دار ابن الجوزي.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. (١٩٩١م). **أوروبا في العصور الوسطى** (ط٤). مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

عاشور، سعيد. (١٩٧٦م). **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى** (ط١). بيروت: دار النهضة العربية.

عاشور، سعيد عبد الفتاح **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى**، (بيروت: دار النهضة. (ط٢). (٢٠٠٣م).

عباس، فضل حسن. (١٤٢٦هـ). **التفسير أساسياته واتجاهاته** (ط١). الأردن: مكتبة دنديس.

عباس، فضل حسن. (٢٠٠٠م). **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية** (ط١)، عمان: دار الفتح.

عباس، فضل حسن. (١٩٩٧م). **إتقان البرهان في علوم القرآن** (ط١). عمان: دار الفرقان.

عباس، راوية عبد المنعم. (٢٠٠٣م). **مذاهب فلسفية معاصرة** (ط١). مصر: دار المعرفة الجامعية.

عبد الحليم، محمود. (١٩٩٤م). **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ** (ط٥). مصر: دار الدعوة.

عبد الحميد، محسن. (١٩٨٤م). **دراسات في أصول تفسير القرآن** (ط٢). الدار البيضاء: دار الثقافة.

عبد الحميد، محسن. (١٩٨٤م). **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري** (ط١). قطر: دار الكتب القطرية.

عبد الرحمن. بنت الشاطئ عائشة. (١٩٨٤م).**الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الأزرق** (ط٣). القاهرة: دار المعارف.

عبد الرحمن، طه. (٢٠٠٦م). **روح الحداثة** (ط١). المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، عبد الهادي. (١٩٩٨م). **سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني** (ط١). لبنان: مؤسسة الانتشار العربي.

عبد الفتاح، كاميليا. (١٩٧٢م). **في سيكولوجية المرأة العاملة** (ط١). القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.

عرفة، عبد العزيز معطي. (١٩٨٥م). **قضية الإعجاز القرآني وأثرها في البلاغة العربية** (ط١). بيروت: عالم الكتب.

العروي، عبد الله. (١٩٧٠م). **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (ط١). بيروت: دار الحقيقة.

العريني، السيد الباز. (١٩٧٦م). **الحضارة والنظم الأوروبية في العصور الوسطى** (ط١). بيروت: دار النهضة العربية.

عزت، محمد فريد. **التجربة الصحفية الرائدة للإمام حسن البنا**، (ورقة بحث ضمن مئوية البنا).

العزيزي، خديجة. (٢٠٠٥م). **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي** (ط١). بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (١٩٨٤م). **تهذيب التهذيب** (ط١). بيروت: دار الفكر.

العسقلاني، ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي. (١٣٧٩هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة.

العك، خالد عبد الرحمن. (١٩٨٦م). **أصول التفسير وقواعده** (ط٢). بيروت: دار النفائس.

علال، خالد كبير. (٢٠٠٨م). **الأخطاء المنهجية عند أركون والجابري** (ط١). الجزائر: دار المحتسب.

العمادي، أبو السعود محمد بن محمد. (١٩٩٤م). **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم** (ط٤). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

عمارة، محمد. (١٩٧٩م). **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات

والنشر.

عمارة، محمد. (١٩٧٣م). **رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة** (ط١). بيروت: المؤسسة العربية.

عمارة، محمد. (١٩٨٨م). **قاسم أمين تحرير المرأة والتمدن الإسلامي** (ط٢). بيروت: دار الشروق.

عوض، لويس. (١٩٨٧م). **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**. مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر.

عناية، غازي. (١٩٩٩م). **أسباب النزول القرآني** (ط١). بيروت: دار الجيل.

فايد، عبد الحميد. (١٩٨٣م). **المرأة وأثرها في الحياة العربية** (ط٢). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

فرادوارد، موريس. (٢٠٠٢م). **موسوعة مشاهير العالم** (ط١). بيروت: دار الصداقة العربية.

فرحات أحمد حسن. (٢٠٠١م). **في علوم القرآن عرض ونقد وتحقيق** (ط١). عمَّان: دار عمار.

الفرماوي، عبد الحي. (١٩٧٧م). **البداية في التفسير الموضوعي دراسة منهجية موضوعية** (ط٢). مصر: مطبعة الحضارة العربية.

فضل الله، السيد محمد حسين. (١٩٩٨م). **تفسير من وحي القرآن** (ط٢). بيروت: دار الملاك.

الفكيكي، توفيق. (١٩٨٩م). **المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعي** (ط٢). تحقيق: هشام همدر. دار الأضواء في بيروت.

الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (١٩٩٣م). **القاموس المحيط** (ط١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

فايز، أحمد. (١٩٨٣م). **دستور الأسرة في ظلال القرآن** (ط٢). بيروت: مؤسسة الرسالة.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. (٢٠٠٦م). **الجامع لأحكام القرآن** (ط١). تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة. وطبعة: بيروت: دار الفكر.

القطان، مناع. (٢٠٠٠م). **مباحث في علوم القرآن** (ط١١). القاهرة: مكتبة وهبة.

قطب، سيد. (١٩٨٢م). **في ظلال القرآن** (ط١٠). القاهرة: دار الشروق.

قطب، محمد. (١٩٩٩م). **مذاهب فكرية معاصرة** (ط٥). القاهرة: دار الشروق.

القيسي، مكي بن أبي طالب. (١٤٠٦هـ). **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه** (ط١). تحقيق: أحمد فرحات، جدة: دار المنارة.

قاسم، قاسم عبده. (١٩٩٠م). **ماهية الحروب الصليبية** (ط١). الكويت: مطبوعات سلسلة عالم المعرفة.

كرد علي، محمد. (١٩٣٤م). **الإسلام والحضارة الغربية** (ط١). مصر: دار الكتب المصرية.

كحالة، عمر رضا. (١٩٧٩م). **المرأة في القديم والحديث** (ط١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكحلاني، حسن. (٢٠٠٤م). **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر** (ط١). القاهرة: مكتبة مدبولي.

الكردستاني، مثنى أمين. (٢٠٠٤م). **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر** (ط١). القاهرة: دار القلم.

الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر. (١٤٠٠هـ). **قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن** (ط١). تحقيق: سامي عطا حسن. الكويت: دار القرآن الكريم.

الكسواني، ناصر صبره. (٢٠١١م). **التفسير واتجاهاته عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية** (ط١). عمّان: دار الفاروق.

لنتون، رالف. (١٩٦٧م). **مقدمة في علم الانثربولوجيا**. ترجمة: عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية.

مجذوب، عبد العالي. (٢٠٠٥م). **الموديرنيزم وصناعة الشعر** (ط١). المغرب: المركز الثقافي العربي.

مجمع اللغة العربية. (٢٠٠٤م). **المعجم الوسيط** (ط٤). إعداد: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار. مصر: مكتبة الشروق الدولية.

مجموعة من المؤلفين. (٢٠٠٤م). **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر** (ط١). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

مجموعة من المؤلفين، (٢٠٠٣م). **الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط** (ط١). بيروت: دار النهار.

محمد، علي جمعة. (٢٠٠٦م). **المرأة في الحضارة الإسلامية** (ط١). مصر: دار السلام.

محمود، جمال الدين. (٢٠٠١م). **المرأة المسلمة في عصر العولمة** (ط١). القاهرة: دار الكتاب المصري.

مرجان، مجدي. (١٤٠٠هـ). **الله واحد أم ثالوث** (ط١). القاهرة: مكتبة وهبة.

مرحبا، محمد عبد الرحمن. (١٩٨١م). **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب** (ط٣). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

مرزا، مكية. (١٩٩٠م). **مشكلات المرأة المسلمة المعاصرة** (ط١). جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع.

المرزوقي، أبو يعرب (محرر) وآخرون. (٢٠٠٢م). **المرأة وتحولات عصر جديد** (ط١). دمشق: دار الفكر.

مرسي، محمد عبد العليم. (١٩٩٧م). **الإسلام ومكانة المرأة** (ط١). الرياض: مكتبة العبيكان.

مركز الإعلام العربي. (٢٠٠٧م). **بحوث مؤتمر مئوية الإمام البنا المشروع الاصلاحي للإمام حسن البنا تساؤلات لقرن جديد** (ط١). القاهرة: مركز الإعلام العربي.

مسلم، مصطفى. (١٩٩٦م). **مباحث في إعجاز القرآن** (ط٢). الرياض: دار المسلم.

مسلم، مصطفى. (١٩٨٩م). **مباحث في التفسير الموضوعي** (ط١). دمشق: دار القلم.

مسكي، سميرة جميل. (٢٠٠٦م). **مكانة المرأة في الأسرة** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

المسيري، عبد الوهاب. (٢٠٠٦م). **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (ط١). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

المسيري، عبد الوهاب وفتحي التريكي. (٢٠٠٣م). **الحداثة وما بعد الحداثة سلسلة حوارات لقرن جديد** (ط١). بيروت: دار الفكر.

المسيري، عبد الوهاب. (٢٠٠٣م). **الفلسفة المادة وتفكيك الإنسان** (ط٢). دمشق: دار الفكر.

المسيري، عبد الوهاب. (٢٠٠١ م). **العالم من منظور غربي** (ط١). مصر: دار الهلال.

المسيري، عبد الوهاب. (٢٠٠٥م). **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (ط٢). مصر: دار الشروق.

مطلوب، عبد المجيد محمود. (٢٠٠٥م). **أصول الفقه الإسلامي** (ط١). مصر: مؤسسة المختار الإسلامي.

المطهري، آية الله مرتضى. (١٩٨٧م). **نظام حقوق المرأة في الإسلام** (ط٣). إيران: منظمة الإعلام الإسلامي.

المطيعي، عبد العظيم. (١٩٨٧م). **الإسلام في مواجهة الأيديولوجيات المعاصرة** (ط١). القاهرة: مكتبة وهبه.

المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة. (١٤٠٥هـ). **المغني في فقه الإمام أحمد ابن حنبل الشيباني** (ط١). بيروت: دار الفكر.

منظمة اليونسكو للثقافة. (١٩٧٠م). **أثر العرب والإسلام** (ط١). مصر: الهيئة المصرية العامة للنشر والتوزيع.

منظمة اليونسكو، (١٩٩٠م). **تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي** (ط١). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

المودودي، أبو الأعلى. (١٩٨٥م). **الحجاب**. القاهرة: دار العدالة.

موسوي، مجتبى. (١٤١١هـ). **الإسلام والحضارة الغربية** (ط١). تعريب: محمد هادي. بيروت: دار الهادي.

ناصر، محمد الحاج (٢٠٠١م). **المرأة والشؤون العامة في الإسلام** (ط١). بيروت: دار صادر.

النجار، مصلح. (٢٠٠٢م). **الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين** (ط١). الرياض: مكتبة الرشد.

النحوي، عدنان علي رضا. (١٩٩٢م). **نظرية تقويم الحداثة** (ط١). السعودية: دار النحوي للنشر والتوزيع.

ندا، طه. (١٩٧٦م). **فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية** (ط١). دار النهضة للطباعة والنشر: بيروت.

النسائي، أحمد بن شعيب. (١٩٨٦م). **السنن** (ط٢). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: دار المطبوعات الإسلامية.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. (٢٠٠٥م). **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**. تحقيق: مروان الشعار. بيروت. دار النفائس.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. (١٣٩٢هـ). **شرح النووي على صحيح مسلم** (ط٢). بيروت: دار إحياء التراث.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**. بيروت: دار الفكر.

النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج. **الصحيح المسند**. دار إحياء التراث- بيروت.

النيهوم، الصادق. (٢٠٠٠م). **الإسلام في الأسر** (ط٤). لبنان: مكتبة رياض الريس.

هريدي، مجاهد محمد. (١٩٨١م). **العلاقات الإنسانية في القرآن** (ط٢). الرياض: دار الرشيد.

هونكة، زيغريد. (١٩٩٣م). **شمس العرب تسطع على الغرب** (ط٨). بيروت: دار صادر.

هوماس، عبد الرزاق. (١٩٨٧م- ١٩٨٨م). **القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير**. المغرب: جامعة محمد الخامس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. (١٤٠٧هـ). **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (ط١). القاهرة: دار الريان.

هيكل، محمد حسين. (١٩٦٢م). **الشرق الجديد** (ط٢). مصر: دار المعارف.

وهبة، توفيق علي. (١٩٨٣م). دور المرأة في **المجتمع الإسلامي** (ط٥). الرياض: دار اللواء.

وات، مونتجمري. (١٩٩٨م). **الوحي الإسلامي** (ط١). ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، بعنوان "الإسلام والمسيحية". القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

يوسف، عبد اللطيف السعيد. (٢٠٠٨م). **المصاحف والقراءات دراسة لغوية وتاريخية** (ط١). مصر: مكتبة نانسي.

البحوث المنشورة في دوريات:

الإدريسي، أبو زيد المقريء. **مستقبل الثقافة الإسلامية إلى أين**. مجلة الرائد. ٢٠٠٤م. العدد ٢٤٢.

الأطرش، رضوان جمال. **المساواة والعوارض المحتملة لتطبيقاتها عند الإمام ابن عاشور**. مجلة الإسلام في آسيا. ماليزيا: ٢٠٠٤م. عدد يونيو.

البنا، جمال مقالة بعنوان: **ما هي المرجعية الإسلامية الملزمة**. جريدة القاهرة. تاريخ ١٥/٨/٢٠٠٠.

البنا، جمال. **نحو علمانية إسلامية**، جريدة القاهرة، تاريخ ١٨/ ١١/ ٢٠٠١م.

الجابري، محمد عابد. **حوار مع محمد عابد**. مجلة العلوم الاجتماعية. الكويت: ١٩٨٩م. العدد ١٧.

عصفور، جابر. **إسلام النفط والحداثة**. ندوة الإسلام والحداثة. مجلة ندوة مواقف، لندن: ١٩٩٠م. العدد ٧٤.

عمارة، محمد. **منهج التعامل مع المصطلحات**. مجلة المنعطف. الدار البيضاء: ١٩٩٢م. العدد:٥.

غانم، هنا وزملاؤه. **عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر**. مجلة ندوة مواقف. ١٩٩٨م. العدد ٦١.

مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية. **الماسونية بين الحقيقة والخيال**، مجلة الكاشف. ١٩٩٥م. عدد تشرين الثاني.

المركز الدولي للدراسات والبحوث السكانية. مقررات **مؤتمر الأمومة في الإسلام**. ١٩٧٩م.

هدارة، محمد مصطفى. **الحداثة في الأدب المعاصر هل انفض سامرها**. السعودية: مجلة الحرس الوطني السعودي. ١٤١٠هـ. عدد ربيع الآخر.

وطفة، علي أسعد. **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**. مجلة فكر ونقد، السنة الخامسة ٢٠٠١م. العدد ٤٣.

المقالات والبحوث عن شبكة الإنترنت:

الأخضر، العفيف. **كيف ننتقل من المدرسة السلفية إلى المدرسة العقلانية**. مؤتمر الحداثة والحداثة العربية، عن شبكة الانترنت موقع: http://yekitimedia.org.

الأسد، ناصر الدين. **الإسلام في مواجهة الحداثة**. مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية. موقع المركز على شبكة الانترنت: www.asharqalarabi.org.

حمزه، آلاء. **مفاجآت جمال البنا**، جريدة الأسبوع المصرية.

زين العابدين، سهيلة. مقالة: **صورة المرأة في الأدب الحداثي**، على موقع لها أون لاين: www.lahona.com، آخر مشاهدة: ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠م.

البنا، جمال. **لديّ علم أكثر من الأئمة الأربعة لأني امتلك فكر الأمريكان والهنود**، على موقع جريدة دنيا الوطن على شبكة الانترنت: www.alwatanvoice.com.

البنا، جمال. **ماذا قال المفسرون عن اللمم**، جريدة شفاف الشرق الأوسط. موقع الجريدة على شبكة الانترنت: www.metransparent.com.

البنا، جمال **إسلام الإنسان وإسلام السلطان**، مجلة المصري اليوم.على موقع المجلة على شبكة الانترنت www.almasry-alyoum.com

البنا، جمال **الرقص والإسلام هل يجتمعان؟**، مجلة المصري اليوم. على موقع المجلة على شبكة الانترنت www.almasry-alyoum.com

بن كونري، ريمي دروين، **جمال البنا وفكر الإخوان المسلمون**، ترجمة: ميرفت دياب. موقع مجلة الأهرام الديمقراطية على شبكة الانترنت: http://democracy.ahram.org.

تمام، حسام. **قراءة في مشروعية النقابية والفقه الجديد**. موقع إسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net.

الحمد، خباب. **جمال البنا علام يعدونه مفكراً إسلامياً**. موقع الألوكة على شبكة الانترنت: www.alukah.net.

رحوتي، صالحة. **الهمّ الأنثوي في الأدب الرجالى الحداثي**. على موقع: www.amanjordan.org .

سعيد، مجدي. **جمال البنا طائر الحرية يغرد منفرداً**. موقع إسلام أون لاين: www.islamonline.net.

عباس، محمد. **جمال البنا وقميص ماوتسي تونغ**. جريدة بر مصر. موقع الجريدة على شبكة الانترنت:www.brmasr.com .

عبد الهادي، مها. **الاهتمام بدعم المؤسسات النسوية في فلسطين**. موقع إسلام أون لاين

.www.islamonline.net

العووادة، محمد مقالة بعنوان: **محمد أركون ومشروع نقد العقل الإسلامي**. موقع العقيدة على شبكة الانترنت: www.alagidah.com.

الغامدي، سعيد بن ناصر. **الاتجاهات الحداثية العربية**. الشبكة الإسلامية على الإنترنت: .www.islamweb.net

المنجد، محمد صالح. **إعادة قراءة النص**. موقع طريق الإسلام على شبكة الانترنت .www.islamway.com

المنجد، محمد صالح. **الفهم الجديد للنصوص**. موقع الألوكة على شبكة الانترنت: .www.alukah.net

مانع، إلهام. **حوار "عن المرأة" مع جمال البنا**، مجلة شفاف الشرق الأوسط. موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.metransparent.com.

مجذوب، عبد العالي. **بنتُ أدونيس في معرض الكتاب بالدار البيضاء**، على موقع حوار على شبكة الانترنت: http://hewar.khayma.com.

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مسائل في الفقه، **حكم إمامة المرأة للرجال**، العدد٦٧، تاريخ ١/ ٦/ ٢٠٠٥م. عن موقع المجلة على الانترنت: www.fiqhia.com.

مطر، سليم. **عن الشاعر أُدونيس والحجاب**، مجلة الحوار المتمدن، المحور: مواضيع وأبحاث سياسية، العدد٥٩٠، على موقع المجلة على شبكة الانترنت: www.ahewar.org،.تاريخ ١٣/ ٩/ ٢٠٠٣م.

المسيري، عبد الوهاب. **الفيديو كليب**، على موقع الأهرام على شبكة الإنترنت:

.www.ahram.org

المسيري، عبد الوهاب. **النسوية التمركز حول الأنثى**، على موقعه على شبكة الإنترنت: .www.elmessiri.com

Dictionnaire International des Termes littйraires. www.Ditl.info/art/ definition .php, term).

Le petit Robert, Paul ROBERT (Montrиal– CANADA.

EncyclopediaBritannica Online .Web.search.eb.com/eb/article

المقابلات الصحفية:

مانع، إلهام **حوار "عن المرأة" مع جمال البنا**، مجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ١٥/ ٨/ ٢٠٠٦م، نقلاً عن موقع المجلة: www.metransparent.com.

نشوى الحوفي، تحقيق صحفي بعنوان: **صاحب الثمانية والثمانين عاماً يواصل دعوة الإحياء الإسلامي**، على موقع جريدة المصري اليوم على شبكة الانترنت: www.almasry-alyoum.com.

مقابلة بعنوان: **تاريخ الإخوان المسلمين وجمال البنا**، على موقع جريدة اليوم السابع المصرية على شبكة الانترنت: www.youm.com.

تحقيق صحفي في جريدة الشرق الأوسط، بعنوان: **جمال البنا، عدد ٨٤٢٤**، تاريخ ٢١/ ديسمبر/ ٢٠٠١م، صفحة ملفات الشرق.

مقالة بعنوان: **جمال البنا الصوت الخافت في زمن الضجيج**، عن موقع جريدة الأهرام المصرية على شبكة الانترنت: www.ahram-com.

حسام غالي، مقابلة صحفية بعنوان: **الجزيرة في منزل جمال البنا**، على موقع الجزيرة توك على شبكة الانترنت: www.aljazeeratalk.net.

دينا حشمت، مقابلة صحفية بعنوان: **جمال البنّا: اجتهادات المسلم المعاصر**، على موقع جريدة الأخبار على شبكة الانترنت: www.al-akhbar.com.

جريدة الشروق، **المرأة في القرآن**، مقابلة مع علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس). موقع الجريدة على شبكة الانترنت: www.echoroukonline.com.

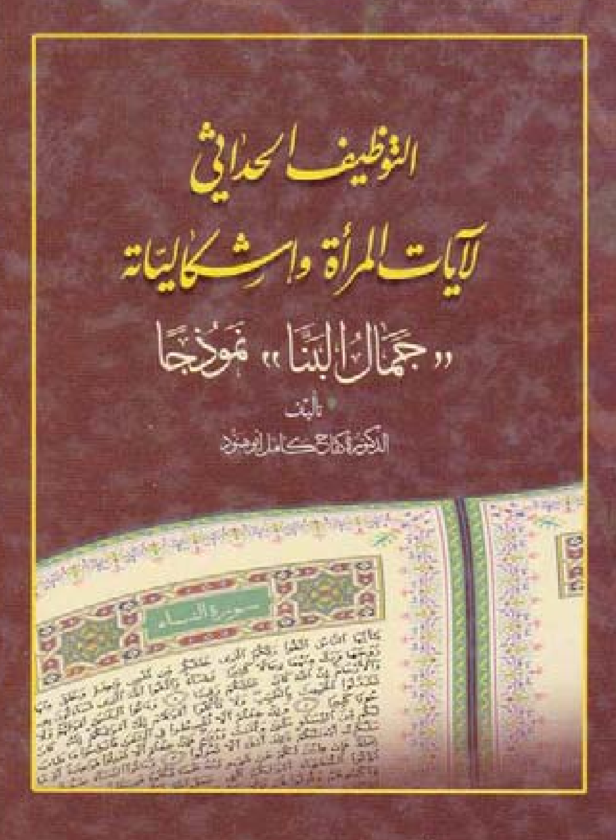
البنا، جمال. مقالة بعنوان: **لن أعيش في جلباب أخي**، على موقع إسلام أون لاين على شبكة الانترنت: www.islamonline.net.

الفهرس



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com





دار الفاروق للنشر والتوزيع
عمان - العبدلي - عمارة جوهرة القدس
تلفاكس: ٤٦٤٠٠٦٤
E-mail: daralfarouq@yahoo.com

توزيع
دار ابن حزم
بيروت - لبنان - ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 - 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com


9 789957 496500